Richard Rorty

Objetividad, relativismo y verdad

Escritos filosóficos 1

Paidós Básica

63

Objetividad, relativismo y verdad

Richard Rorty

Objetividad, relativismo y verdad

Escritos filosóficos 1

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume 1*
Publicado en inglés por Cambridge University Press, Cambridge

Traducción de Jorge Vigil Rubio

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1996

© 1991 by Cambridge University Press, Cambridge
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0274-9
Depósito legal: B-26.313-1996

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Patricia

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS 11
INTRODUCCIÓN: Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo 15

PRIMERA PARTE

1. ¿Solidaridad u objetividad? 39
2. La ciencia como solidaridad 57
3. ¿Es la ciencia natural un género natural? 71
4. Pragmatismo sin método 93
5. Textos y terrones 113
6. La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación 131

SEGUNDA PARTE

7. Fisicalismo no reductivo 157
8. Pragmatismo, Davidson y la verdad 173
9. Representación, práctica social y verdad 207
10. Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora 223

TERCERA PARTE

11. La prioridad de la democracia sobre la filosofía 239
12. Liberalismo burgués posmoderno 267
13. Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz 275
14. Cosmopolitismo sin emancipación: respuesta a Jean-François Lyotard 285

ÍNDICE DE NOMBRES 299

AGRADECIMIENTOS

«¿Solidaridad u objetividad?» se presentó por primera vez como Howison Lecture en Berkeley. Leí una versión revisada en la Universidad de Nanzan, que se publicó en la *Nanzan Review of American Studies*. Una versión posterior, que es la que aquí se ofrece, se publicó en la obra *Post-analytic philosophy*, edición a cargo de John Rajchman y Cornel West (Nueva York, Columbia University Press, 1985), págs. 3-19.

«La ciencia como solidaridad» se redactó para una conferencia en la Universidad de Iowa, y apareció en *The rethoric of human sciences*, edición a cargo de John S. Nelson, A. Megill y D.N. McCloskey (Madison, University of Wisconsin Press, 1987), págs. 38-52. Algunos párrafos de la versión original reproducen o se parecen a otros de «¿Solidaridad u objetividad?». Estos párrafos se han omitido o sustituido en la presente versión.

«¿Es la ciencia natural un género natural?» lo escribí para un simposio celebrado en la Universidad de Notre Dame en honor al profesor Ernan McMullin, y se publicó en *Construction and constraint: the shaping of scientific rationality*, edición a cargo de Ernan McMullin (Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1988), págs. 49-74.

«Pragmatismo sin método» se publicó previamente en la obra *Sidney Hook: philosopher of democracy and humanism*, edición a cargo de Paul Kurtz (Buffalo, Prometheus Books, 1983), págs. 259-273.

«Textos y terrones» se publicó en *New Literary History*, 17 (1985), págs. 1-15. Se reproduce aquí con autorización.

«La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la interpretación» lo escribí para el curso de verano sobre «Interpretación» organizado por Hubert Dreyfus y David Hoy, un curso celebrado con el patrocinio del Fondo Nacional para las Humanidades, en el verano de 1988 en la Universidad de California en Santa Cruz. Se publicará en una colección de artículos presentados en ese curso, editada por David Hiley y otros.

«Fisicalismo no reductivo» lo escribí para una conferencia en el Instituto de Filosofía de la Academia China de Ciencias Sociales. Se publicó originalmente en traducción china y posteriormente (en inglés) en la obra *Theorie der Subjectivität*, en homenaje a Dieter Henrich, edición a cargo de Konrad Cramer y otros (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987), págs. 278-296.

«Pragmatismo, Davidson y la verdad» se publicó en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de Ernest LePore (Oxford, Blackwell, 1986), págs. 333-368.

«Representación, práctica social y verdad» lo escribí para una conferencia celebrada en la Universidad de Pittsburgh en honor de Wilfrid Sellars con ocasión de su 75 aniversario, y se publicó en *Philosophical studies*, 54 (1988), págs. 215-228. Se reproduce con autorización de Kluwer Academic Publishers.

«Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora» fue una contribución a un simposio sobre la metáfora (con Mary Hesse y Susan Haack) celebrado en la sesión conjunta de la Mind Association y la Aristotelian Society en Cambridge en el verano de 1987. Se publicó en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. suplem. 61 (1987), págs. 283-296.

«La prioridad de la democracia sobre la filosofía» lo escribí para una conferencia en la Universidad de Virginia, celebrada en 1984 en conmemoración del segundo centenario del Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia. Se publicó en *The Virginia Statute of Religious Freedom*, edición a cargo de Merrill Peterson y Robert Vaughan (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), págs. 257-288.

«Liberalismo burgués posmoderno» fue una contribución a un simposio sobre «la responsabilidad social de los intelectuales», celebrado en la reunión anual de 1983 de la división oriental de la Asociación Americana de Filosofía. Se publicó en *The Journal of Philosophy*, 80 (octubre de 1983), págs. 583-589. Se reproduce aquí con autorización.

«Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz» lo escribí como comentario a una Tanner Lecture del profesor Geertz, «The uses of diversity», ofrecida en la Universidad de Michigan en 1985. Se publicó en la *Michigan Quarterly Review*, 25 (1986), págs. 525-534. Se reproduce aquí con autorización.

«Cosmopolitismo sin emancipación» lo escribí en respuesta a un artículo de Jean-François Lyotard presentado en un simposio en la John Hopkins University, en el que participamos ambos. La versión original se publicó en francés en *Critique*, 41 (mayo de 1985), págs. 569-580. Una versión revisada del original inglés es la que aparece aquí y en *Modernity and Identity*, edición a cargo de Scott Lash y Jonathan Friedman (Oxford, Blackwell, 1990).

Quiero expresar mi agradecimiento a los organizadores de las conferencias, cursos y simposios en los que se presentaron varios de estos artículos, así como a los editores de las diversas publicaciones y colecciones en las que aparecieron. También desearía expresar mi continuado agradecimiento a la John D. y Catherine T. MacArthur Foundation. La mayoría de los artículos de este volumen y el siguiente los escribí mientras disfrutaba de una beca MacArthur.

ANTIRREPRESENTACIONALISMO, ETNOCENTRISMO Y LIBERALISMO

Éste es el primer volumen de una colección de artículos escritos entre 1980 y 1989. La mayoría de los trabajos de este volumen trata de cuestiones y figuras relacionadas con la filosofía analítica. Los del segundo volumen tratan, en su mayoría, de cuestiones planteadas a partir de la obra de Heidegger, Derrida y Foucault.

Los seis artículos que constituyen la primera parte de este volumen ofrecen una explicación antirrepresentacionalista de la relación entre la ciencia natural y el resto de la cultura. Entiendo por explicación antirrepresentacionalista una explicación según la cual el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad. Estos artículos argumentan que esta explicación hace innecesario establecer distinciones al estilo de Dilthey entre explicar unos fenómenos «duros» e interpretar otros «blandos». Ofrecen una explicación de la indagación intelectual que reconoce diferencias sociológicas, pero no epistemológicas, entre disciplinas como la física teórica y la crítica literaria.

El antirrepresentacionalismo que defiendo aquí vuelve a mi libro de 1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Aunque las figuras situadas en el trasfondo de aquella obra eran Wittgenstein, Heidegger y Dewey, en la época en que lo escribí mi deuda intelectual más próxima era con Wilfrid Sellars y Willard van Orman Quine. En los diez años posteriores he llegado a concebir la obra de Donald Davidson como una obra que profundiza y extiende las líneas de pensamiento trazadas por Sellars y Quine. Por ello cada vez es más lo que he escrito sobre Davidson, intentando aclararme sus ideas a mí mismo, defenderlas contra objeciones reales y posibles y extenderlas hasta ámbitos que no ha examinado aún el propio Davidson. Los cuatro capítulos que componen la Segunda parte de este volumen son una mezcla de exposición de Davidson y comentario sobre él.

Los cuatro capítulos restantes del libro —que componen la Tercera parte— tratan sobre el liberalismo político, más que sobre el

antirrepresentacionalismo. La vinculación entre la Tercera parte y las dos primeras es la que Dewey vio entre el abandono de lo que denominaba la «teoría del conocimiento del espectador» y las necesidades de una sociedad democrática. En mi interpretación de Dewey, éste entiende que lo propio de una sociedad semejante es no tener otra noción de la verdad salvo que es algo más probable de conseguir mediante el miltoniano «encuentro libre y abierto» de opiniones que de cualquier otro modo. Esta idea, característica de Peirce, de Habermas y también de Dewey, es la que intento desarrollar en «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» y en los tres artículos más breves que le siguen.

El resto de esta introducción tiene dos fines. En los dos primeros tercios de ella intento aclarar la relación entre antirrepresentacionalismo y antirrealismo. Afirmo que la cuestión representacionalismo *versus* antirrepresentacionalismo es distinta de la de realismo *versus* antirrealismo, porque esta última sólo se plantea para los representacionalistas. En el último tercio utilizo la idea del etnocentrismo como enlace entre el antirrepresentacionalismo y el liberalismo político. Afirmo que una concepción antirrepresentacionalista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación, pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un *ethnos* que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo —de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad.[1]

Los filósofos del ámbito anglosajón parecen condenados a terminar el siglo discutiendo el mismo tema —el realismo— que discutían en 1900. Por entonces, lo contrario del realismo era aún el idealismo. Pero en la actualidad el lenguaje ha sustituido a la mente como aquello que, supuestamente, está frente a la «realidad». Así, la discusión se ha desplazado de si la realidad material «depende de la mente» a preguntas sobre qué tipo de enunciados verdaderos —si existen— se encuentran en relación representacional con elementos

1. Véase sobre el particular mi discusión con Thomas McCarthy sobre la tesis habermasiana de que las pretensiones de verdad son pretensiones de validez universal e intercultural. La crítica de McCarthy a mi «Pragmatism and the quest for truth» apareció en *Critical Inquiry*, 16 (1990), como también mi «Truth and freedom: a reply to Thomas McCarthy» y su «Ironist theory as vocation: a response to Rorty's reply».

no lingüísticos. En la actualidad, la discusión sobre el realismo gira en torno a si sólo los enunciados de la física pueden corresponder a los «hechos» o si también pueden hacerlo los de la matemática y la ética. En la actualidad, lo contrario de realismo se denomina, sencillamente, «antirrealismo».

Sin embargo, este término es ambiguo. Se utiliza normalmente para designar la tesis, relativa a algunos enunciados particulares verdaderos, de que no existen los «hechos» que representan. Pero más recientemente se ha utilizado para designar la tesis de que *ningún* elemento lingüístico representa *ningún* elemento no lingüístico. En el primer sentido se refiere a una toma de posición contra la comunidad de los representacionalistas —aquellos filósofos que consideran provechoso concebir que la mente o el lenguaje contienen representaciones de la realidad—. En el último sentido se refiere al antirrepresentacionalismo —el intento de descartar la discusión del realismo negando que la noción de «representación», o de «hecho», tenga algún papel útil en filosofía—. Típicamente, los representacionalistas piensan que las controversias entre idealistas y realistas fueron —como lo son las existentes entre escépticos y antiescépticos— discusiones provechosas e interesantes. Normalmente, los antirrepresentacionalistas consideran absurdos los dos tipos de controversias. Según su diagnóstico, ambos son resultado de haber sucumbido a la cautividad de una imagen, una imagen de la que ahora deberíamos liberarnos.[2]

Quien puso en circulación el término «antirrealismo» fue Michael Dummett, que lo utilizó en el primer sentido. Dummett formuló la oposición entre realismo y antirrealismo en los siguientes términos:

> Entiendo por realismo la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros. El antirrealista opone a ésta su concepción de que los enunciados de la clase

2. Colin McGinn ofrece una bonita muestra de la manera en que su propio representacionalismo y el antirrepresentacionalismo de Donald Davidson tienen sentidos —y objeto— diversos. Tras señalar que el «principio de caridad» de Davidson le permite sencillamente «pasar» del escéptico en vez de responderle, añade que «tuve la idea de utilizar las consecuencias antiescépticas del principio de caridad como *reductio* antes de conocer que Davidson considera esto como una virtud de su concepto de interpretación». McGinn, «Radical interpretation and epistemology», en edición a cargo de Ernest LePore, *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson* (Oxford, Blackwell, 1986), pág. 359n.

> en disputa han de entenderse sólo por referencia al tipo de cosa que consideramos evidencia para un enunciado de dicha clase.[3]

Según Dummett, una gran parte de la historia de la filosofía, incluidas las querellas entre realistas e idealistas, puede reinterpretarse útilmente mediante esta distinción. También cree que «la filosofía del lenguaje es filosofía primera», pues considera que la diferencia entre el realista y el antirrealista es una diferencia sobre el *significado* de la clase de enunciados en disputa. Así pues, considera fundamental desde el punto de vista filosófico la teoría del significado.

Al adoptar esta actitud, Dummett se separó de la concepción «terapéutica» de la filosofía conocida desde las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, y desde libros anteriores como *Pragmatismo* de James y *La reconstrucción en filosofía* de Dewey. En este sentido, Dummett es un exponente típico de la mayoría de los filósofos anglosajones de las dos últimas décadas. Estas décadas han conocido un rechazo gradual de la concepción wittgensteiniana de la filosofía como terapia, y una vuelta gradual a los intentos sistemáticos por resolver los problemas tradicionales. El problema del último Wittgenstein, afirma Dummett, es que no puede «proporcionarnos un *fundamento* para la futura labor en filosofía del lenguaje o en filosofía en general».[4] Wittgenstein no nos ofreció una «teoría sistemática del significado», y por lo tanto nada sobre lo cual construir. En realidad, consideró imposible semejante teoría, pues (en palabras de Dummett) rechazó su idea anterior de que «los significados de nuestros enunciados vienen dados por las condiciones que les vuelven decididamente verdaderos o falsos» y la sustituyó por la de que «el significado ha de explicarse en términos de lo que se considera *justificación* de un enunciado».[5]

Esta última concepción es característica de los filósofos antirrepresentacionalistas, pues su interés está en eliminar los que consideran pseudoproblemas del representacionalismo, en vez de en construir sistemas o resolver problemas.[6] El último Wittgenstein, Hei-

3. Michael Dummett, *Truth and other enigmas* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978), pág. 146.

4. Ibíd., pág. 453.

5. Ibíd., pág. 452.

6. Véase el contraste de Robert Brandom entre los teóricos representacionalistas y los teóricos de la práctica social en su artículo «Truth and assertibility», *Journal of Philosophy*, LXIII (1976), pág. 137 —un contraste que examino con más detalle en «Representación, práctica social y verdad», en la segunda parte.

degger y Dewey, por ejemplo, tendrían tantas dudas sobre la noción de «verificadores» —elementos no lingüísticos que «vuelven» decididamente verdaderos o falsos los enunciados— como sobre la de «representación». Para los representacionalistas, «verificar» y «representar» son relaciones recíprocas: el elemento no lingüístico que hace verdadero a *S* es el que representa *S*. Pero los antirrepresentacionalistas consideran ambas nociones igualmente desafortunadas y prescindibles —no sólo en relación a los enunciados de algún tipo en disputa, sino con respecto a todos los enunciados.

Los representacionalistas conciben a menudo el antirrepresentacionalismo simplemente como un idealismo trascendental con disfraz lingüístico —como una versión más del intento de Kant de deducir la determinación y estructura del objeto a partir de la del sujeto—. Esta sospecha se refleja bien en el ensayo de Bernard Williams «Wittgenstein y el idealismo». Williams afirma allí que una concepción wittgensteiniana del lenguaje parece estar comprometida con la siguiente cadena de inferencia:

(i) «*S*» tiene el significado que le damos.
(ii) *Q* es una condición necesaria para que demos un significado a «*S*».
Ergo
(iii) De no ser por *Q*, «*S*» carecería de significado.
(iv) Si «*S*» no tuviese significado, «*S*» no sería verdadero.
Ergo
(v) De no ser por *Q*, «*S*» no sería verdadero.

Dado que normalmente los valores de *Q* incluyen prácticas sociales humanas, la conclusión de este conjunto de inferencias recuerda efectivamente al idealismo transcendental. Pero el antirrepresentacionalista respondería que (v) dice simplemente que a menos que participemos en determinadas prácticas sociales, no habrá enunciados que podamos llamar «verdaderos» o «falsos». Sin embargo, Williams responde que «no es obvio que para la citada concepción wittgensteniana... podamos establecer tan fácilmente una línea entre el enunciado "*S*" que expresa la verdad y lo que sucede si se da *S*.» Según él, normalmente los antirrepresentacionalistas no piensan que detrás del enunciado verdadero *S* haya un fragmento de realidad no lingüística configurado por el enunciado denominado «el hecho de que *S*» —un conjunto de relaciones entre objetos que valen independientemente del lenguaje— que vuelva verdadera a «*S*». Por ello —concluye Williams— los antirrepresentacionalistas, y en particular el último Wittgenstein, están comprometidos con la idea de que «la

determinación de la realidad proviene de aquello que hemos decidido o estamos dispuestos a considerar determinado».[7]

El problema de esta conclusión es que «proviene» sugiere una dependencia causal. La imagen que evoca la terminología de Williams es la de una poderosa fuerza inmaterial denominada «mente» o «lenguaje» o «práctica social» —una fuerza que modela los hechos a partir de una masa indeterminada, construye la realidad a partir de algo no suficientemente determinado para ser tenido por real—. El problema de los antirrepresentacionalistas consiste en hallar una forma de expresar su posición que no comporte esa idea. Los antirrepresentacionalistas tienen que insistir en que lo que está en cuestión no es la «determinación» —que ni el pensamiento determina la realidad ni, en el sentido del realista, la realidad determina el pensamiento—. Más concretamente, no es más verdadero que «los átomos son lo que son porque utilizamos "átomo" como lo utilizamos» que «utilizamos "átomo" como lo utilizamos porque los átomos son como son». *Ambas* afirmaciones —asevera el antirrepresentacionalista— son totalmente vacías. Ambas constituyen pseudoexplicaciones.

Es especialmente importante el que el antirrepresentacionalista insiste en que esta *última* explicación es una pseudoexplicación: se trata de una tesis que podemos esperar que formulará, tarde o temprano, el realista típico. Éste dirá que conseguimos una representación *precisa* porque, en ocasiones, los elementos no lingüísticos hacen que los elementos lingüísticos se utilicen como se utilizan —no sólo en el caso de enunciados particulares relativos a prácticas sociales (como cuando el movimiento de una pelota de tenis hace que el árbitro exclame «¡Out!»), sino en el caso de prácticas sociales en su conjunto—. Según esta explicación, la razón por la que los físicos han llegado a utilizar «átomo» como lo hacemos nosotros es que realmente existen átomos ahí fuera que se han hecho representar de forma más o menos exacta —que han hecho que tengamos palabras que se refieren a ellos y que tomemos parte en la práctica social llamada explicación física microestructural—. La razón por la que esta explicación tiene más éxito que, por ejemplo, la explicación astrológica, es que ahí fuera no hay influencias planetarias, mientras que sí *hay* en realidad átomos ahí fuera.

El antirrepresentacionalista concede de buen grado que nuestro lenguaje, como nuestro cuerpo, ha estado modelado por el entorno

7. Estas citas de Williams son de su obra *Moral luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), págs. 162-163. Para una muestra del tipo de cosas que ponen nervioso a Williams, véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. cast. de J. Gaos, F.C.E., México, 1974, págs. 247-248): «Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el "ser ahí" *es*».

en que vivimos. En realidad, insiste en esta idea —la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje no podría estar (como teme el representacionalista escéptico) «fuera de contacto con la realidad», como tampoco podrían estarlo nuestros cuerpos—. Lo que niega es que es útil desde el punto de vista explicativo elegir entre los contenidos de nuestra mente o nuestro lenguaje y decir que este o ese elemento «corresponde a» o «representa» el entorno de un modo que no se da en otros elementos. De acuerdo con nuestra perspectiva antirrepresentacionalista, una cosa es decir que un dedo prensil, o la capacidad de utilizar el término «átomo» como lo utilizan los físicos, es útil para hacer frente al entorno. Otra cosa es intentar *explicar* esta utilidad por referencia a nociones representacionalistas, como la noción de que la realidad a que hace referencia el «quark» estaba «determinada» antes de que surgiese el término «quark» (mientras que la referida, por ejemplo, a «beca de fundación» sólo apareció una vez surgieron las prácticas sociales correspondientes).

Los antirrepresentacionalistas consideran desesperado ese intento. No ven modo alguno de explicar lo que significa «determinado» en este contexto excepto articulando una palabra igualmente enigmática, por lo que consideran que el uso que el realista hace de «determinado» es meramente una invocación mágica. Igual que Quine sugiere que debemos desechar toda la serie de conceptos (por ejemplo, «sinónimo», «conceptual») que se invocan para hacernos pensar que entendemos lo que significa «analítico», los antirrepresentacionalistas sugieren que debemos desechar toda la serie de conceptos (por ejemplo, «cuestión de hecho», «bivalencia») que se utilizan para hacernos pensar que entendemos lo que significa «la determinación de la realidad».

Los antirrepresentacionalistas consideran prescindible esta última serie porque no ven la manera de formular una prueba *independiente* de la exactitud de la representación —de la referencia o correspondencia a una realidad «determinada de forma antecedente»—, ninguna prueba distinta del éxito que supuestamente se explica por esta exactitud. Los representacionalistas no nos ofrecen una manera de decidir si un determinado término lingüístico se despliega útilmente porque se encuentra en estas relaciones —como la utilidad de un fulcro o de un pulgar no tiene nada que ver con el que «representen» o «correspondan» a los pesos levantados, o a los objetos manipulados, con su ayuda—. Así pues, los antirrepresentacionalistas piensan que la expresión «utilizamos el término "átomo" como lo utilizamos, y la física nuclear funciona porque los átomos son como son» no es más esclarecedora que «el opio hace dormir a la gente por su fuerza dormitiva».

Esta idea de que no hay una prueba de exactitud de la correspondencia independiente es el núcleo del argumento de Putnam según el cual nociones como «referencia» —nociones semánticas que relacionan el lenguaje con el no lenguaje— son internas a nuestra concepción general del mundo. Según Putnam, el intento de los representacionalistas de explicar el éxito de la astrofísica y el fracaso de la astrología está condenado a ser meramente un cumplido vacío a menos que alcancemos lo que denomina la perspectiva de Dios —una perspectiva que se ha desvinculado de algún modo del lenguaje y de nuestras creencias y las ha contrastado con algo sin su ayuda—. Pero no tenemos idea de lo que sería estar en semejante perspectiva. Como dice Davidson, «no hay posibilidad de que alguien pueda adoptar una perspectiva superior para comparar esquemas conceptuales [por ejemplo, el del astrólogo y el del astrofísico] desprendiéndose temporalmente del suyo propio».[8]

Desde la perspectiva del representacionalista, el hecho de que nociones como representación, referencia y verdad se despliegan de manera interna a un lenguaje o teoría no es razón para desecharlas. El hecho de que nunca podamos *conocer* si una teoría física «madura», que parece no dejar nada que desear, pueda no estar totalmente errada —afirma el representacionalista— no es razón para privarnos de la noción de «estar errada». Y añaden que pensar lo contrario es ser un «verificacionista», alguien indeseablemente antropocéntrico del mismo modo en que lo fue el idealismo del siglo XIX. Es sucumbir a la influencia de lo que Thomas Nagel llama «una importante variedad del idealismo de la filosofía contemporánea, según la cual lo que existe y la forma de ser de las cosas no pueden ir más allá de lo que en principio podríamos pensar al respecto».[9] Nagel opina que privarnos de nociones como «representación» y «correspondencia» sería dejar de «intentar saltar fuera de nuestra mente, un esfuerzo que a algunos les parecerá demente pero que yo considero filosóficamente fundamental».[10]

Los antirrepresentacionalistas no consideran dementes estos esfuerzos, pero piensan que la historia de la filosofía demuestra que han sido estériles e indeseables. Piensan que estos esfuerzos engendran el tipo de pseudoproblemas que Wittgenstein quiso evitar abandonando la imagen que le tuvo cautivo cuando escribió el *Tractatus*. Wittgenstein no estaba demente cuando escribió ese libro, pero te-

8. Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. 185.

9. Thomas Nagel, *The view from nowhere* (Nueva York, Oxford University Press, 1986), pág. 9.

10. Ibid., pág. 11.

nía razón cuando más tarde se describió a sí mismo como alguien que había estado revoloteando dentro de una botella. Su huida de la botella no fue, como sugiere Williams, cuestión de revolotear en la dirección del idealismo transcendental, sino más bien de rechazar cualquier tentación a responder preguntas como «¿está la realidad determinada intrínsecamente o bien su determinación es resultado de nuestra actividad?». No estaba sugiriendo que determinamos la forma de ser de la realidad. Estaba sugiriendo que no debíamos plantear preguntas para responder a las cuales tuviésemos que saltar fuera de nuestra mente. Sugería con ello que tanto el realismo como el idealismo comparten presupuestos representacionalistas que mejor sería desechar.

Nagel piensa que si seguimos a Wittgenstein hemos de «reconocer que todo pensamiento es una ilusión», pues para «el wittgensteiniano el ataque a los pensamientos transcendentes depende de una posición tan radical que también socava las pretensiones trascendentes más débiles incluso del pensamiento menos filosófico».[11] Una concepción bastante semejante puede encontrarse en la respuesta de David Lewis a la sugerencia de Putnam de que debemos permanecer dentro de una teoría, limitarnos a no buscar una perspectiva divina. Lewis concede que si las teorías de la referencia se «verifican por nuestras intenciones referenciales», es irrehuible el interiorismo de Putnam. Pero afirma que «lo que decimos y pensamos no sólo no fija aquello a que nos referimos, sino que ni siquiera la cuestión previa de *cómo* ha de fijarse aquello a que nos referimos».[12] Así pues —prosigue— necesitamos una limitación en las teorías de la referencia que sea algo diferente a nuestras intenciones referenciales, y podemos conseguirla «tomando la física... en su valor facial». «La física —según Lewis— profesa descubrir las propiedades de élite», donde «élite» significa aquellas cuyos «límites están fijados por la identidad y la diferencia objetivas en la naturaleza».[13]

Lewis concibe así el representacionalismo como el «valor facial» de la física.[14] Esto es característico de los representacionalistas que

11. Ibid., pág. 107.

12. David Lewis, «Putnam's paradox», *Australasian Journal of Philosophy* (1983), pág. 226.

13. «Entre las innumerables cosas y clases que existen, la mayoría son diversas, sesgadas y mal definidas. Sólo hay una minoría de élite dispuesta en las articulaciones, de forma que sus límites están fijados por la identidad objetiva y la diferencia en la naturaleza... La física descubre qué cosas y clases son la mayor élite de todas; pero hay otras también de élite, si bien de inferior grado...» (ibíd., págs. 227-228).

14. No todos los filósofos de la física comparten la concepción de Lewis sobre el cometido de la física. Arthur Fine, por ejemplo, atribuye al físico sólo lo que denomina «la actitud ontológica natural», abreviada como «NOA». Fine escribe lo siguiente:

son realistas en vez de escépticos. Éstos consideran a la física como un ámbito de la cultura en el que de manera más ostensible recupera terreno el conocimiento de la realidad no humana, en contraposición al ámbito de las prácticas sociales. El representacionalista cree, en palabras de Williams, que «podemos elegir entre nuestras creencias y los rasgos de nuestra cosmovisión algunos que razonablemente podemos afirmar representan al mundo de una manera sumamente independiente de nuestra perspectiva y sus peculiaridades».[15] En cambio, los antirrepresentacionalistas no ven un sentido en que la física sea más independiente de nuestras peculiaridades humanas que la astrología o la crítica literaria. Para ellos, los diversos ámbitos de la cultura responden a diferentes necesidades humanas, pero no hay forma de situarse fuera de todas las necesidades humanas y observar que algunas de ellas (por ejemplo, nuestra necesidad de predicciones de lo que va a suceder en diversas circunstancias, nuestra necesidad de formas sencillas y elegantes de salvar los fenómenos) se satisfacen detectando «la identidad y la diferencia objetivas en la naturaleza», mientras que otras se satisfacen manejando lo que Lewis llama objetos «diversos, sesgados y mal definidos».[16] La necesidad humana que se satisface por el intento de situarse fuera de todas las necesidades humanas —la necesidad de lo que Nagel denomina «trascendencia»— es una necesidad que según los antirrepresentacionalistas no es culturalmente deseable exacerbar. Consideran que esta necesidad es eliminable por medio de una educación moral adecuada —una educación como la recomendada por Nagel, que eleve a las personas desde la posición de «humildad»—. Esta educación intenta sublimar el deseo de estar en relaciones adecuadamente humildes con realidades no humanas en el deseo de encuentros libres y abiertos entre seres humanos, encuentros que culminan o en el acuerdo intersubjetivo o en la tolerancia recíproca.

Si nos separamos del contraste que establece Dummett entre concepciones realistas y antirrealistas sobre diversas clases de enuncia-

---

«¿Aspira la ciencia a la verdad, o meramente a la adecuación empírica? Éste es el trampolín de la controversia realismo/instrumentalismo. NOA desea remontarse algo antes de la pregunta e interrogar, desde una perspectiva más fundamental, si la ciencia "aspira" a algo». Fine resume su antirrepresentacionalismo cuando afirma que «NOA no supone que la verdad sea un concepto explicativo, o que haya algo general que haga verdaderas a las verdades» (Fine, «Unnatural attitudes: realist and instrumentalist attachments to science», *Mind*, XCV [1986], págs. 173, 175).

15. Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), págs. 138-139.

16. Lewis, «Putnam's paradox», pág. 227.

dos, encontramos que el «antirrealismo» se utiliza en el segundo de los dos sentidos que distinguí anteriormente. En este sentido, el sentido en que es sinónimo de lo que he venido denominando «antirrepresentacionalismo», se ha llegado a considerar en los últimos años a Davidson como el antirrealista por antonomasia.

Originalmente, Dummett presentó a Davidson como el *realista* arquetípico, pero éste se ha pronunciado posteriormente afirmando claramente que ésta era una definición errónea de su concepción. Así, por ejemplo, afirma que:

> Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Conviene librarse de las representaciones, y con ellas de la teoría correspondentista de la verdad, pues es el pensar que existen representaciones lo que suscita pensamientos relativistas.[17]

Davidson ha argumentado, en artículos que cubren un periodo de veinte años, que tan pronto adoptemos la distinción «esquema-contenido» —la distinción entre realidades determinadas y un conjunto de palabras o conceptos que puede ser o no «adecuados» a ellos— nos encontraremos innecesariamente enredados en la cuestión relativismo *versus* absolutismo —es decir, de si nuestro conocimiento es meramente «relativo» a lo que Williams llama «nuestra perspectiva y sus peculiaridades» o si está en contacto con lo que Lewis llama «la identidad y la diferencia objetivas en la naturaleza»—. Por ello nos invita a desechar esta distinción, y con ella la idea de que las creencias representan un contenido según las convenciones de un esquema. Davidson no tiene un *parti pris* en favor de la física, y no piensa que esta ciencia, o cualquier ciencia natural, pueda ofrecer un anclaje en los cielos —algo que pueda elevarnos desde nuestras creencias hasta un punto de vista desde el cual percibimos las relaciones de esas creencias con la realidad—. En cambio considera que estamos en contacto con la realidad en todos los ámbitos de la cultura —tanto la ética como la física, tanto la crítica literaria como la biología— en un sentido de «estar en contacto con» que no significa «representación razonablemente exacta», sino simplemente «causado y causante».

En el empeño de obviar este intento para cambiar los términos de la controversia y elevarse por encima de las antiguas disputas, David Papineau ha ideado algunas definiciones nuevas del término «an-

17. Donald Davidson, «The myth of the subjective», en *Relativism: interpretation and confrontation*, edición a cargo de Michael Krausz (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989), págs. 165-166.

tirrealista», unas definiciones adaptadas para sintonizar con Davidson. En cierto lugar, Papineau define el término del siguiente modo: «el antirrealismo es la tesis según la cual el análisis de la representación ofrece un argumento *a priori* para mantener que a algún nivel el juicio y la realidad deben encajar mutuamente».[18] En otra ocasión lo presenta así: «los antirrealistas son filósofos que niegan que tenga sentido concebir la realidad como es en sí misma, haciendo abstracción de la forma en que se representa en el juicio humano».[19]

Ninguna de las definiciones de Papineau evita la imputación errónea de una creencia en la representación a filósofos que proclaman su evitación de una creencia semejante. Con todo, la última definición, si no la primera, recoge algo importante de la concepción de Davidson, pues éste afirma que «las creencias son por su naturaleza generalmente verdaderas», y también que

> el agente no tiene más que reflexionar sobre qué es una creencia para apreciar que la mayoría de sus creencias básicas son verdaderas, y entre éstas las que mantiene con mayor seguridad y que concuerdan con el cuerpo central de sus creencias son las que más probabilidades tienen de ser verdaderas.[20]

Pero para Davidson, por supuesto, la reflexión sobre lo que es una creencia no es el «análisis de la representación». Más bien es la reflexión sobre cómo un organismo que utiliza el lenguaje interactúa con lo que está sucediendo a su alrededor. Al igual que Dewey, Davidson parte de Darwin en vez de Descartes: de las creencias como adaptaciones al entorno en vez de como cuasiimágenes. Al igual que Bain y Peirce, considera que las creencias son hábitos de actuar en vez de partes de un «modelo» del mundo, construidas por el organismo para ayudarle a enfrentarse a éste.

Este enfoque no cartesiano y antirrepresentacionalista es, tanto

18. David Papineau, *Reality and representation* (Oxford, Blackwell, 1987) pág. xii.

19. Ibíd., pág. 2. Compárese con Nagel, *The view from nowhere*, pág. 93, quien define «idealismo» como «la posición según la cual lo que existe debe poder ser concebido por nosotros, o ser algo de lo cual podríamos tener pruebas». Nagel señala que «un argumento en favor de esta forma general de idealismo debe mostrar que la noción de lo que *no puede* ser pensado por nosotros o por personas como nosotros carece de sentido», y entonces presenta su argumentación contra Davidson, a quien al parecer considera idealista en el citado sentido.

20. Donald Davidson, «A coherence theory of truth and knowledge», en edición a cargo de Ernest LePore, *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson* (Oxford, Blackwell, 1986), pág. 319.

en Dewey como en Davidson, cabalmente holista. Ambos no ven la necesidad, o posibilidad, de una teoría que empieza por especificar qué fragmentos de lenguaje enlazan con qué fragmentos de realidad —lo que Davidson llama una teoría «constructiva» («*building-block*»)—. Para Dewey, el paradigma de esta teoría era el empirismo del dato de los sentidos. Para Davidson, son los intentos como los de Kripke y Field por volver conceptos como el de referencia susceptibles de «un análisis o interpretación independiente en términos de conceptos no lingüísticos».[21] Frente a estos intentos, Davidson sugiere «que las palabras, los significados de las palabras, la referencia y la satisfacción son postulados que necesitamos para implementar una teoría de la verdad»,[22] entendiendo por tal no un intento de explicar el significado del término «verdadero» ni un intento de analizar nociones como «corresponde a» o «verifica».

En cambio, semejante teoría es una explicación de cómo las marcas y ruidos emitidos por determinados organismos encajan unos con otros en una pauta coherente, una pauta que puede encajar a su vez en nuestra explicación general de la interacción entre estos organismos y su entorno. El argumento de Davidson de que debemos interpretar las creencias de semejante organismo (incluidos nosotros) como verdaderas, y la mayoría de los conceptos de cualquier organismo como conceptos que también poseemos nosotros, equivale a la tesis de que no pensaremos haber hallado semejante pauta coherente a menos que podamos ver a estos organismos hablar mayoritariamente sobre cosas con las cuales se encuentran en relaciones reales de causa-efecto. Dado que nuestra teoría de la forma de correlacionar las marcas y ruidos de otro organismo con los nuestros ha de encontrar su lugar en una teoría general de nuestra relación y la suya con los respectivos entornos, no hay lugar en ella para el tipo de vinculación global entre organismo y entorno que es capaz de generar la noción cartesiana de «representación interior del entorno». En términos más generales, no hay lugar en ella para una noción de «pensamiento» o «lenguaje» capaz de estar mayoritariamente fuera de sintonía con el entorno —pues no hay forma de dar sentido a la noción de «fuera de sintonía»—. Así pues, Papineau tiene razón, en cierto sentido, al decir que para Davidson «el juicio y la realidad deben encajar mutuamente». Pero esto no quiere decir que, para Davidson, la mayoría de nuestras representaciones tengan que ser precisas. Pues los juicios —hábitos de acción, incluidas las producciones habituales de determinadas marcas o ruidos— no son representacio-

21. Davidson, *Inquiries*, pág. 219.
22. Ibid., pág. 222.

nes. También tiene razón al decir que para Davidson «no tiene sentido concebir la realidad como es en sí, haciendo abstracción de la forma en que se representa en el juicio humano».

En cambio, la «teoría teleológica de la representación» de Papineau tiene precisamente por objeto llevarnos a concebir la realidad de ese modo. Su defensa del «realismo», contra el que considera «antirrealismo» de Davidson, depende de la idea de que podemos utilizar la biología para dotarnos del tipo de bloques de construcción que el holismo davidsoniano estima imposible de obtener. Dado que Papineau considera los organismos como modelos constructivos del entorno, toma la noción de «condición de verdad» para la atribución de un predicado observacional como «árbol» como «aquella situación que se supone representa desde un punto de vista biológico el agente de una función causal dada».[23] A continuación argumenta que no hay razón para pensar que en los conceptos *no* observacionales no exista semejante vínculo biológico firme, y por ello (pues, como con razón afirma, «todos los conceptos son en alguna medida no observacionales») no hay razón para pensar que «los conceptos de diferentes comunidades tengan que responder por igual a referentes objetivamente existentes».[24] Así pues —concluye— no hay razón para dudar que muchas de nuestras afirmaciones, quizás la mayoría, *no* tienen condiciones de verdad.

Aquí Papineau se sitúa en la misma posición dialéctica respecto a Davidson que Lewis con respecto a Putnam. Papineau y Lewis comparten la convicción de que existen relaciones de hecho independientes de la teoría e independientes del lenguaje, detectables por la

23. Papineau, *Reality and representation*, pág. 92. El problema que tienen los holistas con nociones como «se supone desde un punto de vista biológico» se percibe tan pronto nos preguntamos si los sistemas visuales que responden bien a la simetría bilateral «se supone» que reconocen esta simetría o «se supone» que reconocen que —como lo expresa Daniel Dennett— «alguien te está mirando». (Véase el comentario de Dennett a este ejemplo en su obra *The intentional stance* [Cambridge, Mass., MIT Press, 1987], págs. 303-304). Es exactamente igual de difícil para el biólogo averiguar qué desea la naturaleza (antropomorfizada) como para el intérprete radical averiguar qué desea el nativo, y por las mismas razones.

Para un desarrollo más detallado y elaborado de la noción de «se supone por razones biológicas» que la que ofrece Papineau, véase Ruth Garrett Millikan, *Language, thought and other biological categories* (Cambridge, Mass., Bradford/MIT Press, 1984). Los antirrepresentacionalistas convenimos con Millikan cuando afirma (pág. 240) que «si el lenguaje tiene sus facultades porque proyecta el mundo, la identidad o autoidentidad de las variables relevantes de los hechos que proyecta debe ser una identidad objetiva o independiente del pensamiento —una identidad que explica en vez de ser explicada por la actuación del lenguaje y el pensamiento»—. Con ello negamos que ésta es la razón por la que el lenguaje tiene esas facultades.

24. Papineau, *Reality and representation*, pág. 93.

ciencia natural, y que se dan o no se dan entre fragmentos individuales del lenguaje y fragmentos individuales de no lenguaje. Cuando estas relaciones (por ejemplo, «estar causado por», «se supone que representan por razones biológicas») se dan, nos hacen «representar con exactitud» algún elemento correspondiente a lo que Putnam denomina «un cierto ámbito de entidades [las entidades que existen independientemente de lo que hagamos o digamos] de forma tal que todas las maneras de utilizar referencialmente las palabras son sólo diferentes maneras de destacar una o más de aquellas entidades».[25]

El antirrepresentacionalismo común a Putnam y Davidson insiste, en cambio, en que la noción de «relaciones de hecho independientes de la teoría e independientes del lenguaje» constituye una petición de principio. Pues esta noción evoca la misma imagen representacionalista de la que tenemos que huir. Con William James, ambos filósofos se niegan a contrastar el mundo con aquello con lo que se conoce el mundo, pues semejante contraste sugiere que de alguna manera hemos conseguido —como dice Nagel— «saltar fuera de nuestra propia mente». No aceptan la imagen cartesiano-kantiana que presupone la idea de «nuestras mentes» o «nuestro lenguaje» como un «interior» que pueda contrastarse con algo (quizás algo muy diferente) «exterior». Desde un punto de vista darwiniano, simplemente no hay manera de dar sentido a la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje estén sistemáticamente fuera de sintonía con lo que está más allá de nuestra piel.

Los ensayos de la Segunda y Tercera parte reflejan mi esperanza en que las discusiones sobre realismo y antirrealismo (en el sentido que Dummett da a estos términos) se vuelvan obsoletas, igual que parece estarlo ahora la discusión sobre realismo *versus* idealismo. Me gustaría pensar que la filosofía anglosajona del siglo XXI habrá superado la problemática representacionalista, como ya ha hecho la mayor parte de la filosofía de expresión francesa o alemana. En el segundo volumen de esta recopilación de artículos —*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*— examino a algunos pensadores «continentales» que han dado la espalda a esta problemática y han intentado abrir nuevos caminos. Pero los ensayos del presente volumen no abren semejante camino, ni ofrecen argumen-

25. Putnam, *Reality and representation* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1988), pág. 120. Putnam afirma que debemos rechazar la idea de semejante ámbito, y con ella la imagen que sugiere que «aquello que es un "objeto" de referencia se fija de una vez por todas al principio, y que a la postre la totalidad de objetos de una teoría científica u otra coincidirá con la totalidad de todos los objetos existentes». Para Putnam «no existe semejante totalidad como Todos los Objetos que Existen, dentro o fuera de la ciencia».

tos nuevos que complementen o refuercen los ofrecidos por Davidson, Putnam y otros. Más bien responden a algunas objeciones a estos argumentos, y consideran de qué manera se enfocan desde una perspectiva no representacionalista diversos ámbitos de la cultura (en especial la ciencia y la política). Mi principal motivo es la creencia en que aún podemos dar un admirable sentido a nuestra vida incluso si dejamos de tener lo que Nagel denomina «una ambición de trascendencia». Así, intento mostrar por qué sería preferible una cultura sin esta ambición —una cultura deweyana— a una cultura de lo que Heidegger llama «la tradición ontoteológica». Intento mostrar cómo podemos arrojar una serie de escaleras que, aunque antaño indispensables, se han convertido actualmente en un estorbo.

El primer ensayo de este libro —«¿Solidaridad u objetividad?»— anuncia un tema que se repite con variantes en la mayoría de los restantes ensayos. En él afirmo que por mucho bien que hayan hecho las ideas de «objetividad» y «trascendencia» en nuestra cultura, el mismo resultado puede alcanzarse con la idea de comunidad que persigue el consenso intersubjetivo y la novedad —una comunidad democrática, progresista y pluralista del tipo soñado por Dewey—. Si se reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, de la manera que sugiero más adelante, se desechará la cuestión de cómo entrar en contacto con una «realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje». Se sustituirá por preguntas como «¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad?», «¿Son nuestros encuentros suficientemente libres y abiertos?», «Lo que hemos ganado recientemente en solidaridad, ¿nos ha costado nuestra capacidad de escuchar a los foráneos que sufren, a los que tienen ideas nuevas?». Éstas son preguntas políticas más que metafísicas o epistemológicas. En mi opinión, Dewey nos ha puesto en la senda correcta al concebir el pragmatismo no como el fundamento, sino como la forma de despejar el camino para la política democrática.

Si abandonamos el proyecto de huir de las «peculiaridades y perspectivas humanas», la cuestión importante será la relativa al tipo de ser humano que queremos llegar a ser. Si se acepta la distinción entre los ámbitos público y privado que he establecido en *Contingencia, ironía y solidaridad*, esta cuestión se subdivide en dos subcuestiones. La primera es: ¿con qué comunidad debemos identificarnos, de qué comunidad deberíamos concebirnos miembros? La segunda es (adaptando la definición de religión de Whitehead): ¿qué debo hacer con mi soledad? La primera es una pregunta sobre nuestras obligaciones hacia los demás; la segunda versa sobre nuestra obligación de —en palabras de Nietzsche— devenir quienes somos.

Los ensayos de este primer volumen son pertinentes para la pri-

mera cuestión, mientras que muchos de los del segundo volumen lo son para la última. El primero y el último ensayo de este volumen tratan sobre la cuestión del etnocentrismo. Y ello se debe a que una consecuencia del antirrepresentacionalismo es el reconocimiento de que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios, ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales.[26] Sólo podemos esperar superar nuestra aculturación si nuestra cultura contiene (o, gracias a alteraciones producidas por una revuelta interior o exterior, llega a contener) escisiones que proporcionan apoyo a iniciativas nuevas. Sin estas escisiones —sin tensiones que hacen a la gente atender a ideas no conocidas en la esperanza de hallar medios para superar esas tensiones— no existe esperanza semejante. La eliminación sistemática de estas tensiones, o de nuestra consciencia de ellas, es lo que aterroriza en *Un mundo feliz* o en *1984*. Así pues, nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de *no* ser monolítica —de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas—. Ésta es la vinculación que vio James entre el antirrepresentacionalismo y la democracia —la vinculación que yo examino en los artículos que componen la tercera parte de este libro.

En estos artículos paso de las críticas de la noción de «realidad determinada independiente del lenguaje» a las críticas al uso de nociones universalistas como «naturaleza del yo» o «nuestra humanidad esencial» como fulcros para la crítica de las convicciones morales o las instituciones sociales actuales. Defiendo que, en vez de intentar saltar fuera de nuestra mente —intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras y creencias que contiene actualmente— hagamos de la necesidad virtud e intentemos y nos contentemos con

26. Aquí invoco la terminología del ensayo de William James «La voluntad de creer», cuya fuerza argumental estimo —con Putnam— se ha subestimado considerablemente. La tesis de James no era que uno puede *querer* creer en algo contra la evidencia, sino que hay situaciones en las que la noción de «evidencia» no está en juego. Una de estas situaciones es aquella en que no estamos seguros sobre la relevancia de aquello que anteriormente hemos considerado evidente —una situación en la que se cuestionan las prácticas anteriores, y en la que no conocemos una superpráctica a la que remitir las cuestiones relevantes. Sobre el lugar de «La voluntad de creer» en la perspectiva general de James, véase Hilary y Ruth Anna Putnam, «William James' ideas», *Raritan*, VIII (1989), págs. 27-44, así como su próximo libro sobre James.

enfrentar unas partes de nuestra mente contra otras. Para nosotros los antirrepresentacionalistas, esto equivale a decir que no deberíamos intentar lo imposible: no deberíamos buscar anclajes celestiales, sino sólo un asidero.

Esta forma de concebir las propuestas de cambio moral o social le parece a muchos —en especial a quienes se consideran radicales en política— un consejo a la desesperada, una apología de los poderes existentes. Pero no lo es. Sólo es una forma de decir que la actividad de «saltar fuera de nuestra propia mente» que recomienda Nagel no es, en el único sentido en que *es* posible, un proceso de dejar a un lado nuestros vocabularios, creencias y deseos antiguos, sino más bien de aumentarlos y modificarlos contraponiéndolos entre sí.[27] Se trata de un proceso de reforma y ampliación más que de revolución. Así pues, la imagen de saltar fuera de nuestra mente —a algo externo desde donde podemos volvernos y mirar hacia ella— debe sustituirse. La imagen alternativa es la de una mente que gradualmente se vuelve mayor y más fuerte y más interesante por la adición de nuevas opciones —nuevos candidatos a creencias y deseos, expresados en vocabularios nuevos—. El medio principal de este crecimiento, como afirmo en *Contingencia, ironía y solidaridad* y también en el capítulo de este libro «Ruidos poco conocidos», es la ampliación gradual de nuestra imaginación mediante el uso metafórico de viejas marcas y ruidos.

Parte de la hostilidad y de las sospechas que han suscitado algunos de los ensayos de este libro —en especial «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» y «Liberalismo burgués posmoderno»— en personas situadas políticamente a mi izquierda puede deberse a mi uso ambiguo del término «etnocentrismo».[28] Esta ambigüedad

27. Considero que éste es el nervio de la tesis de Dewey de que «a menos que el progreso sea reconstrucción del presente, no es nada; si no puede distinguirse por las cualidades intrínsecas del movimiento de transición, nunca puede ser juzgado... El progreso significa un aumento de sentido en la actualidad, que supone la multiplicación de distinciones pertinentes, así como de armonía, unificación... Hasta que los hombres abandonen la búsqueda de una fórmula general de progreso no conocerán dónde mirar para encontrarla» (*Human nature and conduct*, vol. 14 de *The middle works of John Dewey* [Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1988], págs. 195-196).

28. Para algunos ejemplos de semejante hostilidad y sospecha, véase Richard Bernstein, «One step forward, two steps back», *Political Theory* (noviembre de 1987) (junto a mi «Thugs and theorists: a reply to Bernstein» en el mismo número); Christopher Norris, «Philosophy as a kind of writing: Rorty on post-modern liberal culture», en su libro *The contest of the faculties* (Londres, Methuen, 1986); Rebecca Comay, «Interrupting the conversation: notes on Rorty», *Telos*, 60 (otoño de 1986); Nancy Fraser, «Solidarity or singularity: Richard Rorty between romanticism and technocracy», en su obra *Unruly practices* (Minneápolis, Minnesota University Press, 1989); Frank

ha hecho que parezca que esté intentando una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionalistas. Debería haber distinguido con más claridad entre etnocentrismo como una condición irrehuible —más o menos sinónima de «finitud humana»— y como referencia a un *ethnos* particular. En este último uso, «etnocentrismo» significa lealtad a la cultura sociopolítica de lo que los marxistas solían denominar «democracias burguesas» y de lo que Roberto Unger llama, en términos más neutrales, «las prósperas democracias del Atlántico Norte».

La mayoría de los críticos de izquierda están bastante bien dispuestos hacia el antirrepresentacionalismo que defiendo, pues ésta es la concepción tanto de Nietzsche y de Foucault como la de Dewey y Davidson. Pero se conciben a sí mismos fuera de la cultura sociopolítica del liberalismo con la que se identificó Dewey, una cultura con la que yo me sigo identificando. Así pues, cuando digo cosas etnocéntricas como «nuestra cultura» o «nosotros los liberales», su reacción es: «nosotros, ¿quién?». Sin embargo, me cuesta considerarles foráneos a esta cultura; me parecen personas que desempeñan una función —una función importante— en esa cultura. No veo que hayan creado una cultura alternativa, ni siquiera que la hayan concebido. Entiendo que la cultura de la democracia liberal aún proporciona una multitud de oportunidades de autocrítica y reforma, y creo que mis críticos de izquierda son conciudadanos que sacan provecho de estas oportunidades. Sin embargo, ellos parecen concebirse a sí mismos viviendo en una casa-prisión, de la que deben escapar antes de empezar a destruirla.[29]

Lentricchia, «Rorty's cultural conversation», *Raritan*, 3 (1983), y su *Criticism and social change* (Chicago, University of Chicago Press, 1983), págs. 15-19; y Milton Fisk, «The instability of pragmatism», *New Literary History*, 17 (1985).

29. Esto no quiere decir que haya alguna razón particular para el optimismo por Norteamérica, o por las prósperas democracias del Atlántico Norte en general, en el año en que escribo (1990). Varias de estas democracias, incluidos los Estados Unidos, se encuentran actualmente bajo el control de una clase media cada vez más codiciosa y egoísta —una clase que elige continuamente demagogos cínicos dispuestos a privar de esperanzas a los débiles para prometer recortes fiscales a sus votantes. Si este proceso sigue durante otra generación, los países en que tiene lugar caerán en la barbarie. Entonces puede ser absurdo esperar la reforma, y juicioso confiar en la revolución. Pero en la actualidad, Estados Unidos sigue siendo una sociedad democrática en funcionamiento —una sociedad en la que existe el cambio, y puede esperarse, a resultas de la persuasión más que de la fuerza. Cuando Frank Lentricchia, uno de mis críticos de izquierda, afirma que «nuestra sociedad es sustancialmente irracional», no puedo menos que preguntar: «¿irracional por comparación con qué otra sociedad?». Para las observaciones de Lentricchia acerca del pragmatismo, véanse las primeras páginas de su *Criticism and social change* (Chicago, University

Me parece que la izquierda posmarxista actual difiere de la marxista anterior principalmente en que esta última tenía en mente una revolución concreta —una revolución en la que la sustitución selectiva de la propiedad privada de capital por la propiedad pública traería consecuencias sumamente deseables, y en particular una democracia cada vez más participativa—. Desde el punto de vista de aquella izquierda anterior, era plausible afirmar que el manoseo reformista de estilo deweyano se había convertido meramente en un obstáculo para la revolución necesaria. Pero los radicales actuales no tienen esta revolución específica que defender. Por ello me resulta difícil entender su supuesta no pertenencia a la cultura de las democracias liberales, y su vehemente antiamericanismo, como algo más que un nostálgico deseo de que exista *algún* tipo de revolución, de *cualquier* tipo. Quizás este deseo sea resultado de una comprensible rabia ante la muy lenta extensión de la esperanza y la libertad a los grupos sociales marginales, y por las frecuentes traiciones de las promesas anteriores. Pero no creo que tenga gran utilidad la forma hiperteórica e hiperfilosofizada que está tomando actualmente esta rabia.

En particular, creo que se desperdicia una gran cantidad de energía de los intelectuales izquierdistas de la academia norteamericana contemporánea, en la medida en que esperan que la labor en disciplinas como la filosofía y la crítica literaria pueda engranarse con la acción política de manera directa (en vez de manera indirecta, atmosférica y a largo plazo). Un síntoma de esta esperanza es la convicción de que es políticamente útil «problematizar» o «poner en cuestión» los conceptos, distinciones e instituciones tradicionales. En mi opinión, carece de utilidad señalar las «contradicciones internas» de una práctica social, o «deconstruirla», a menos que se pueda idear una práctica alternativa —a menos que se pueda esbozar al menos una utopía en la que el concepto o distinción quedaría obsoleto—. Después de todo, *toda* práctica social de cualquier complejidad, y todo elemento de semejante práctica, contiene tensiones internas. Desde Hegel, los intelectuales hemos estado atareados en expurgarlas. Pero carece de objeto mostrar estas tensiones a menos que se tenga alguna sugerencia para resolverlas. La izquierda liberal deweyana y la izquierda marxista radical de mi juventud intentaron pergeñar visiones utópicas —sugerir prácticas que minimizasen las tensiones en cuestión—. Mis dudas sobre la actual izquierda foucaultiana conciernen a su fracaso en ofrecer semejantes visiones y sugerencias.

---

of Chicago Press, 1983); el pasage de «sustancialmente irracional» está en la página 2. Para el comentario a la línea de pensamiento que representa Lentricchia, véase mi artículo «Two cheers for the cultural left», *South Atlantic Quarterly*, 89 (1990), págs. 227-234.

En estas últimas páginas he intentado esbozar la vinculación entre el antirrepresentacionalismo, el etnocentrismo y las virtudes de la cultura sociopolítica de las democracias liberales. Como he sugerido varias veces, considero la posición desplegada en estos ensayos continua con la de Dewey —la figura que, en la década transcurrida desde que escribí *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ha eclipsado gradualmente, en mi imaginación, a Wittgenstein y Heidegger—. Mi posición difiere de la de Dewey principalmente en ofrecer una explicación algo diferente de la relación de la ciencia natural con el resto de la cultura, y en formular la problemática representacionalismo *versus* antirrepresentacionalismo en términos de palabras y oraciones en vez de en términos de ideas y experiencias. Pero no considero demasiado grandes estas diferencias.[30]

Lo que me parece más valioso de conservar en la obra de Dewey es su sentido de cambio gradual en la autoimagen del ser humano que ha tenido lugar en la historia conocida —el cambio desde una sensación de su dependencia de algo anteriormente presente o una sensación de posibilidades utópicas de futuro, el crecimiento de su capacidad de mitigar su finitud mediante el talento para la autocreación—. Dewey consideró episodios centrales de esta historia la tolerancia religiosa, Galileo, Darwin y (sobre todo) el surgimiento de los estados democráticos y de electorados informados. Su propio esfuerzo por refutar las doctrinas representacionalistas, un esfuerzo que le sumió en interminables controversias sobre la objetividad, la verdad y el relativismo, lo emprendió porque pensaba que estas doctrinas se habían convertido en un obstáculo para la sensación de confianza en sí mismo del ser humano. Creo que tenía razón en esto, y que vale la pena continuar su esfuerzo. Los artículos de este volumen representan el intento de contribuir a ello; están dedicados sustancialmente a argumentar, contra Heidegger y otros, que semejante sentido de confianza en sí mismo es algo bueno.

30. Otros las han considerado mayores --en especial Sidney Hook, un hombre sobre cuyas rodillas me mecí tanto en calidad de niño como de filósofo y que olvidó más sobre Dewey de lo que yo aprenderé nunca—. En los meses previos a su fallecimiento, Hook y yo establecimos una animada correspondencia sobre la que Hook denominaba mi versión «irracionalizada» y «nietzscheanizada» de Dewey. Yo adopté la posición de que el lado cientifista y cultivador del método de Dewey, su constante exaltación de algo llamado «el método científico», era un legado desafortunado de su juventud, una juventud marcada por la preocupación acerca de la guerra entre ciencia y teología. Es mucho lo que habría quedado por decir por ambas partes, y siento que Hook y yo no pudiéramos debatir más la cuestión. Para algunas escaramuzas preliminares, véase «Pragmatismo sin método» en la primera parte de este volumen y también mi introducción a *John Dewey: The latter works, vol. 8: 1933*, edición a cargo de Jo Ann Boydston (Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1986), págs. ix-xviii.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

¿SOLIDARIDAD U OBJETIVIDAD?

Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida, situando ésta en un contexto más amplio, de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad. Esta comunidad puede ser la histórica y real en que viven, u otra real, alejada en el tiempo o el espacio, o bien una imaginaria, quizás compuesta de una docena de héroes y heroínas elegidos de la historia, de la ficción o de ambas. La segunda manera es describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no deriva de una relación entre esta realidad y su tribu, o su nación, o su grupo de camaradas imaginario. Afirmo que el primer tipo de relatos ilustran el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad. Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares.

La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición. Quizás lo que estimuló la aparición de este ideal fue la cada vez mayor consciencia de los griegos de la gran diversidad de las comunidades humanas. El temor a la estrechez de miras, a estar limitado en los horizontes del grupo en el que uno ha nacido, la necesidad de verlo con los ojos de un extraño, contribuye a producir el tono escéptico e irónico característico de Eurípides y Sócrates. La disposición de Herodoto a tomarse a los bárbaros tan en serio como para

describir detalladamente sus costumbres puede haber sido un preludio necesario a la afirmación de Platón de que la manera de superar el escepticismo es concebir una meta común de la humanidad —una meta fijada más por la naturaleza humana que por la cultura griega—. La combinación de la alienación socrática y la esperanza platónica da lugar a la idea del intelectual como alguien que está en contacto con la verdadera naturaleza de las cosas, no por medio de las opiniones de su comunidad, sino de manera más inmediata.

Platón formuló la idea de un intelectual semejante por medio de las distinciones entre conocimiento y opinión y entre apariencia y realidad. Estas distinciones se combinan para dar lugar a la idea de que la indagación racional debe hacer visible un ámbito al que los no intelectuales tienen poco acceso, y de cuya existencia misma pueden tener duda. En la Ilustración, esta idea se concretó en la adopción del físico newtoniano como modelo de intelectual. La mayoría de los pensadores del siglo XVIII tenían claro que el acceso a la Naturaleza que había proporcionado la ciencia física debía ir seguido de la creación de instituciones sociales, políticas y económicas en consonancia con la naturaleza. Desde entonces, el pensamiento social liberal se ha centrado en torno a la reforma social posibilitada por el conocimiento objetivo de la forma de ser de los seres humanos —no el conocimiento de cómo son los griegos, los franceses o los chinos, sino la humanidad como tal—. Somos los herederos de esta tradición objetivista, centrada alrededor del supuesto de que debemos saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles. Esta tradición sueña con una comunidad definitiva que haya superado la distinción entre lo natural y lo social, y que mostrará una solidaridad no estrecha de miras porque es la expresión de una naturaleza humana ahistórica. Gran parte de la retórica de la vida intelectual contemporánea da por supuesto que la meta de la investigación científica del hombre es comprender las «estructuras subyacentes», o los «factores culturalmente invariables», o las «pautas determinadas biológicamente».

Quienes desean fundar la solidaridad en la objetividad —llamémosles «realistas»— tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales. De este modo, han de construir una epistemología que dé cabida a algún tipo de justificación no meramente social sino natural, que derive de la propia naturale-

za humana, y posibilitada por un vínculo entre esa parte de la naturaleza y el resto de la misma. Según su concepción, los diversos procedimientos que proporcionan la justificación racional de una u otra cultura pueden o no *ser* realmente racionales. Para ser verdaderamente racionales, los procedimientos de justificación *deben* conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas.

En cambio, quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad —llamémosles «pragmatistas»— no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello —en palabras de William James— en que *nos* es bueno creer. Por ello, no necesitan una explicación de la relación entre creencias y objetos denominada «correspondencia», ni una explicación de las capacidades cognitivas humanas que garantice que nuestra especie es capaz de establecer semejante relación. Consideran que la distancia entre verdad y justificación no puede salvarse aislando un tipo de racionalidad natural y transcultural que pueda utilizarse para criticar determinadas culturas y elogiar otras, sino simplemente como la distancia entre el bien real y el posible mejor. Desde un punto de vista pragmatista, decir que aquello que es racional para nosotros puede no ser *verdadero*, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor. También es decir que siempre hay lugar para una creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario.[1] Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del «nosotros» lo más lejos posible. Cuando los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener.

1. Esta actitud hacia la verdad, en la que se considera nuclear el consenso de una comunidad más que una relación con una realidad no humana, está asociada no sólo a la tradición pragmatista norteamericana, sino también a la obra de Popper y Habermas. Las críticas de Habermas a los persistentes elementos positivistas de Popper son paralelas a las realizadas por los holistas deweyanos hacia los primeros empiristas lógicos. No obstante, es importante ver que la noción pragmatista de la verdad común tanto a James como a Dewey no depende ni de la noción de Peirce de «meta ideal de la indagación» ni de la noción de Habermas de «comunidad libre ideal». Para la crítica a estas nociones, en mi opinión insuficientemente etnocéntricas, véanse mis artículos «Pragmatismo, Davidson y la verdad» (más adelante) y «Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad» en el segundo volumen de ensayos (*Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1993).

El epíteto tradicional que los realistas imponen a los pragmatistas es el de «relativismo». Este nombre designa comúnmente tres concepciones diferentes. La primera es la concepción según la cual una creencia es tan buena como cualquier otra. La segunda es la idea de que «verdadero» es un término equívoco, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación existen. La tercera es la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad —*la nuestra*— utiliza en uno u otro ámbito de indagación. El pragmatista sostiene la tercera concepción, etnocéntrica. Pero no suscribe la primera tesis, que se refuta a sí misma, ni la excéntrica segunda tesis. Piensa que sus ideas son mejores que las de los realistas, pero no cree que correspondan a la naturaleza de las cosas. Piensa que la flexibilidad misma del término «verdadero» —el hecho de que no sea más que una expresión de recomendación— garantiza su univocidad. Según esta perspectiva, el término «verdadero» significa lo mismo en todas las culturas, igual que términos tan flexibles como «aquí», «allí», «bueno», «malo», «tú» y «yo» significan lo mismo en todas las culturas. Pero, por supuesto, la identidad de significado es compatible con la diversidad de referencias, y con la diversidad de procedimientos para asignar los términos. Por ello se siente libre para utilizar el término «verdadero» como término general de recomendación del mismo modo que lo hace su oponente realista —y en particular utilizarlo para recomendar su propia concepción.

Sin embargo, no está claro por qué debe considerarse «relativista» un término adecuado para la tercera concepción etnocéntrica, la que *suscribe* el pragmatista. Pues éste no defiende una teoría positiva según la cual algo es relativo a otra cosa. En cambio, defiende la idea puramente *negativa* de que debemos desechar la distinción tradicional entre conocimiento y opinión, concebidos como la distinción entre verdad como correspondencia con la realidad y verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas. La razón por la cual el realista denomina «relativista» esta tesis negativa es que no puede creer que alguien pueda negar seriamente que la verdad tenga una naturaleza intrínseca. Así, cuando el pragmatista afirma que no hay nada que decir sobre la verdad excepto que cada uno de nosotros recomienda como verdaderas aquellas creencias creer en las cuales considera bueno, el realista tiende a interpretar esto como una teoría positiva más sobre la naturaleza de la verdad: una teoría según la cual la verdad es simplemente la opinión contemporánea de un individuo o grupo elegido. Por supuesto, esta teo-

ría se refutaría a sí misma. Pero el pragmatista no tiene una teoría de la verdad, y mucho menos una teoría relativista. Como partidario de la solidaridad, su explicación del valor de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética, y no epistemológica o metafísica. Al no tener *ninguna* epistemologia, *a fortiori* no tiene una de tipo relativista.

La cuestión de si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca, o de si debemos tener una teoría positiva sobre cualquiera de ellas, es simplemente la cuestión de si nuestra concepción de nosotros mismos debe concebirse en torno a una relación con la naturaleza humana o en torno a una relación con una colección particular de seres humanos, es decir, de si deseamos la objetividad o la solidaridad. Es difícil ver cómo podría elegirse entre estas alternativas examinando más en profundidad la naturaleza del conocimiento, o del hombre, o de la naturaleza. En efecto, la propuesta de zanjar así esta cuestión es una petición de principio en favor del realista, pues supone que el conocimiento, el hombre y la naturaleza *tienen* esencias reales relevantes para el problema en cuestión. En cambio, para el pragmatista «conocimiento» es como «verdad», simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior. Según esta perspectiva, la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias.

La concepción que denomino «pragmatismo» es casi, aunque no totalmente, la misma que la que Hilary Putnam, en su reciente obra *Reason, truth and history*, denomina «la concepción internalista de la filosofía».[2] Putnam define esta concepción como aquella que abandona el intento de una perspectiva divina de las cosas, el intento de entrar en contacto con lo no humano que yo he denominado «el deseo de objetividad». Desgraciadamente, une su defensa de las concepciones antirrealistas que yo recomiendo a una polémica contra numerosas otras personas que defienden estas ideas —por ejemplo, Kuhn, Feyerabend, Foucault y yo mismo. Se nos critica allí como «relativistas». Putnam presenta el «internalismo» como una feliz *via media* entre realismo y relativismo. Habla de «la multitud de doctrinas relativistas que se comercializan hoy día»[3] y en particular de

2. Hilary Putnam, *Reason, truth and history* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), págs. 49-50.

3. Ibíd., pág. 119.

«los filósofos franceses» que defienden «una fantasiosa mezcla de relativismo cultural y "estructuralismo"».[4] Pero a la hora de criticar estas doctrinas todo lo que critica Putnam es la llamada «tesis de la incomensurabilidad», a saber, que «el significado o referencia de los términos utilizados en otra cultura no pueden identificarse con el de los términos o expresiones que *nosotros* poseemos».[5] Acertadamente concuerda con Davidson al afirmar que esta tesis se refuta a sí misma. Sin embargo, la crítica de esta tesis destruye, a lo sumo, algunos pasajes incautos de algunos de los primeros escritos de Feyerabend. Una vez descartada esa tesis, es difícil ver en qué difiere Putnam de la mayoría de aquellos a quienes critica.

Putnam acepta la idea de Davidson de que —según la fórmula— «toda la justificación de un esquema interpretativo... es que vuelve la conducta de los demás al menos mínimamente razonable a *nuestras* luces».[6] Parecería lógico pasar de esto a decir que no podemos ir más allá de estas luces, que no podemos situarnos en un terreno neutral sólo iluminado por la luz natural de la razón. Pero no es ésta la conclusión de Putnam. Y no lo es porque concibe la afirmación de que no podemos hacerlo en el sentido de que el ámbito de nuestro pensamiento está limitado por lo que denomina las «normas institucionalizadas», los criterios públicos para zanjar todas las discusiones, incluidas las filosóficas. Con razón afirma que no existen semejantes criterios, afirmando que la suposición de que existen se refuta a sí misma igual que la «tesis de la incomensurabilidad». Creo que tiene toda la razón cuando afirma que la idea de que la filosofía es o debe llegar a ser semejante aplicación de criterios explícitos contradice la idea misma de la filosofía.[7] Puede comentarse esta aseveración diciendo que «filosofía» es precisamente aquello de que una cultura se vuelve capaz cuando deja de definirse en términos de reglas explícitas y se vuelve lo suficientemente ociosa y civilizada como para basarse en un *know-how* no articulado, sustituir la codificación por la *phronesis*, y la conquista de foráneos por la conversación con ellos.

Pero decir que no podemos remitir toda cuestión a los criterios explícitos institucionalizados por nuestra sociedad no responde a la posición que adoptan las personas a las que Putnam llama «relati-

4. Ibíd., pág. x.
5. Ibíd., pág. 114.
6. Ibíd., pág. 119. Véase el artículo de Davidson «On the very idea of a conceptual scheme», en sus *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984) para una presentación más completa y sistemática de esta idea.
7. Putnam, pág. 113.

vistas». Una razón por la que estas personas son pragmatistas es precisamente porque comparten la desconfianza de Putnam hacia la idea positivista de que la racionalidad consiste en aplicar criterios.

Semejante desconfianza es común, por ejemplo, a Kuhn, Mary Hesse, Wittgenstein, Michael Polanyi, y a Michael Oakeshott. Sólo alguien que concibiese de este modo la racionalidad soñaría con sugerir que «verdadero» significa algo diferente en sociedades diferentes. Pues sólo una persona semejante podría imaginar que puede elegirse algo ante lo cual puede considerarse relativo el término «verdadero». Sólo si se comparte la idea de los positivistas lógicos de que todos somos portadores de cosas llamadas «reglas del lenguaje», que regulan qué y cuándo decimos lo que decimos, se afirmará que no hay forma de desvincularse de nuestra cultura.

En la parte más original y poderosa de su libro, Putnam afirma que la noción de que «la racionalidad... se define por normas culturales locales» es meramente la contrapartida demoníaca del positivismo. Se trata —afirma— de «una teoría cientifista inspirada por la antropología, igual que el positivismo era una teoría científica inspirada por las ciencias exactas». Putnam entiende por «cientifismo» la idea de que la racionalidad consiste en la aplicación de criterios.[8] Supongamos que desechamos esta noción y aceptamos la imagen quineana de la indagación del propio Putnam como el continuo retejer una red de creencias en vez de como la aplicación de criterios a casos. Entonces perderá su aspecto ofensivamente partidista la noción de «normas culturales locales». Pues decir ahora que debemos operar de acuerdo con nuestras luces, que debemos ser etnocéntricos, no es más que decir que deben contrastarse las creencias sugeridas por otra cultura intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos. Una consecuencia de esta concepción holista del conocimiento, una concepción que *comparten* Putnam y aquellos a quienes tacha de «relativistas», es que no ha de considerarse a las culturas alternativas según el modelo de las geometrías alternativas. Las geometrías alternativas son irreconciliables porque tienen estructuras axiomáticas y axiomas contradictorios. Están *diseñadas* para que sean irreconciliables. Las culturas no están diseñadas de ese modo, y no tienen estructuras axiomáticas. Decir que tienen «normas institucionalizadas» es decir tan solo, con Foucault, que el conocimiento es inseparable del poder —que si uno tiene determinadas creencias en determinadas épocas y lugares, es probable que sufra por ello—. Pero este respaldo institucional de las creencias adopta la forma de

8. Ibid., pág. 126.

burócratas y policías, y no de «reglas de lenguaje» y «criterios de racionalidad». Pensar de otro modo es incurrir en la falacia cartesiana de ver axiomas allí donde no hay más que hábitos compartidos, de concebir los enunciados que resumen estas prácticas como si contuviesen limitaciones que imponen esas prácticas. Parte de la fuerza del ataque de Quine y Davidson a la distinción entre lo conceptual y lo empírico es que la distinción entre diferentes culturas no es de diferente especie que la distinción entre teorías diferentes por miembros de una misma cultura. Los aborígenes de Tasmania y los colonos ingleses tenían problemas en comunicarse, pero este problema sólo difería en magnitud de las dificultades de comunicación que tenían Gladstone y Disraeli. El problema en todos estos casos está sólo en la dificultad de explicar por qué otras personas están en desacuerdo con nosotros, de retejer nuestras creencias para incorporar el hecho del desacuerdo a las demás creencias que tenemos. Los mismos argumentos quineanos que rechazan la distinción entre verdad analítica y sintética rechazan la distinción del antropólogo entre lo intercultural y lo intracultural.

No obstante, según esta concepción holística de las normas culturales no necesitamos la noción de una racionalidad transcultural universal que invoca Putnam contra aquellos a quienes llama «relativistas». Justo antes del final de su libro, Putnam afirma que tan pronto desechamos la noción de una perspectiva divina constatamos que

> sólo podemos esperar crear una *concepción* más racional de la racionalidad o una mejor *concepción* de la moralidad si operamos desde *dentro* de nuestra tradición (con su eco del ágora griega, de Newton, etc., en el caso de la racionalidad, y con su eco de las Escrituras, de los filósofos, de las revoluciones democráticas, etc... en el caso de la moralidad). Se nos invita así a entrar en un diálogo verdaderamente humano.[9]

Estoy totalmente de acuerdo con esto, y creo que también lo estarían Kuhn, Hesse y la mayoría de los demás llamados «relativistas» —quizás incluso Foucault—. Pero Putnam pasa entonces a plantear otro interrogante:

> ¿Tiene un término ideal este diálogo? ¿Existe una *verdadera* concepción de la racionalidad, una moralidad ideal, incluso si todo lo que tenemos son siempre concepciones de ellas?

9. Ibíd., pág. 216.

No veo el objeto de esta pregunta. Putnam sugiere que una respuesta negativa —la concepción según la cual «sólo hay el diálogo»— es sólo otra forma de relativismo que se refuta a sí mismo. Pero una vez más no veo cómo puede interpretarse la afirmación de que algo no existe como la afirmación de que algo es relativo a otra cosa. En la última frase de su libro, Putnam afirma que «el hecho mismo de que hablemos de nuestras concepciones diferentes de la *racionalidad* postula un *Grenzbegriff*, un concepto-límite de verdad ideal». Pero, ¿qué se supone que ha de hacer semejante postulado, excepto decir que desde el punto de vista de Dios la especie humana está marchando en la dirección correcta? Sin duda, el «interiorismo» de Putnam debería prohibirle decir algo semejante. Decir que *pensamos* que vamos en la dirección correcta no es más que decir, con Kuhn, que podemos contar, mediante intuición en profundidad, la historia del pasado como una historia de progreso. Decir que aún nos queda mucho por recorrer, que nuestras concepciones actuales no deben moldearse en bronce, es demasiado trivial para exigir apoyo postulando conceptos-límite. Así pues, es difícil ver qué diferencia supone la diferencia entre decir «sólo hay el diálogo» y decir «también hay aquello hacia lo que converge el diálogo».

Yo sugeriría que Putnam aquí, al final, recae en el cientifismo que correctamente condena en los demás. Pues la raíz del cientifismo, definido como la concepción según la cual la racionalidad es cuestión de aplicar criterios, es el deseo de objetividad, la esperanza de que lo que Putnam denomina «maduración humana» tenga una naturaleza transhistórica. Creo que Feyerabend tiene razón al sugerir que, a menos que descartemos la metáfora de la indagación, y de la actividad humana en general, como actividad convergente más que proliferante, que se vuelve más unificada en vez de más diversa, nunca nos liberaremos de los motivos que antiguamente nos llevaron a postular la existencia de los dioses. El postular *Grenzbegriffe* no parece más que una forma de contarnos que un inexistente Dios, si existiese, estaría complacido con nosotros. Si alguna vez pudiésemos estar motivados únicamente por el deseo de solidaridad, dejando sin más de lado el deseo de objetividad, concebiríamos que el progreso humano hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes y sean personas más interesantes, y no como el movimiento hacia un lugar que de algún modo ha sido preparado para la humanidad de antemano. Nuestra autoimagen utilizaría imágenes de realizar en vez de encontrar, las imágenes utilizadas por los románticos para elogiar a los poetas más que las imágenes utilizadas por los griegos para elogiar a los matemáticos. Me parece que Feyerabend tiene razón al intentar crear esa autoimagen para nosotros, pero su pro-

yecto parece mal definido —tanto por él como por sus críticos— al designarlo con el término «relativismo».[10]

Quienes siguen a Feyerabend en esta dirección a menudo son considerados necesariamente enemigos de la Ilustración, personas que se unen al coro de quienes afirman que las autodefiniciones tradicionales de las democracias occidentales están en quiebra, que se ha demostrado que son «insuficientes» o «autoengañosas». Parte de la resistencia instintiva a los intentos de marxistas, sartreanos, oakeshottianos, gadamerianos y foucaultianos por reducir la objetividad a solidaridad está en el temor a que nuestros hábitos y esperanzas liberales tradicionales no sobrevivan a semejante reducción. Estos sentimientos se aprecian, por ejemplo, en la crítica de Habermas a la posición de Gadamer como una posición relativista y potencialmente represiva, en la sospecha de que los ataques de Heidegger al realismo estén vinculados de algún modo al nazismo, en la impresión de que los intentos marxistas de interpretar los valores en términos de intereses de clase suelen ser sólo apologías de la revolución leninista, y en la sugerencia de que el escepticismo de Oakeshott sobre el racionalismo en política no es más que una apología del *status quo*.

Creo que plantear la cuestión en estos términos morales y políticos, en vez de en términos epistemológicos o metafilosóficos, deja ver más claramente lo que está en juego. Por ahora, la cuestión no es cómo definir términos como «verdad», «racionalidad», «conocimiento» o «filosofía», sino qué autoimagen debería tener nuestra sociedad de sí misma. La invocación ritual de la «necesidad de evitar el relativismo» puede comprenderse mejor como expresión de la necesidad de mantener ciertos hábitos de la vida europea contemporánea. Éstos son los hábitos alimentados por la Ilustración, y justificados por ésta en términos de apelación a la Razón, concebida como capacidad humana transcultural de correspondencia con la realidad, una facultad cuya posesión y uso vienen demostrados por la obedien-

10. Véase, por ejemplo, Paul Feyerabend, *Science in a free society* (Londres, New Left Books, 1978), pág. 9, donde Feyerabend identifica su propia concepción con el «relativismo (en el antiguo y sencillo sentido de Protágoras)». Esta identificación va unida a la afirmación de que «"objetivamente" no hay mucho que elegir entre antisemitismo y humanitarismo». Creo que Feyerabend habría servido mejor a su argumento diciendo que el uso del término «objetivamente» —que se nombra con horror— debería descartarse sin más, junto a las distinciones filosóficas tradicionales que refuerzan la distinción objetivo-subjetivo, que diciendo que podemos conservar el término y utilizarlo para decir cosas como las que dijo Protágoras. Contra lo que en realidad se pronuncia Feyerabend es contra la teoría correspondentista de la verdad, y no contra la idea de que algunas concepciones tienen más coherencia que otras.

cia a criterios explícitos. Así, la verdadera cuestión sobre el relativismo es la de si estos mismos hábitos de la vida intelectual, social y política pueden justificarse mediante una concepción de la racionalidad como un ensayismo sin criterio, y por una concepción pragmática de la verdad.

Creo que la respuesta a esta cuestión es que el pragmatista no puede justificar estos hábitos sin circularidad, pero tampoco puede hacerlo el realista. La justificación que hace el pragmatista de la tolerancia, la libre indagación y la búsqueda de una comunicación no distorsionada sólo puede asumir la forma de una comparación entre sociedades que ilustran estos hábitos y sociedades que no, lo que lleva a la sugerencia de que nadie que haya conocido ambas puede preferir las últimas. Está ilustrada por la defensa de la democracia de Winston Churchill como la peor forma de gobierno imaginable, a excepción de todas las que se han ensayado hasta el momento. Esta justificación no lo es por referencia a un criterio, sino por referencia a diversas ventajas prácticas concretas. Sólo es circular por cuanto los términos de elogio utilizados para describir a las sociedades liberales se inspiran en el vocabulario de las propias sociedades liberales. Después de todo, este elogio tiene que hacerse en *un* vocabulario y los términos de elogio corrientes en las sociedades primitivas, teocráticas o totalitarias no producirán el resultado deseado. Así pues, el pragmatista admite que no tiene un punto de vista ahistórico desde el que suscribir los hábitos de las democracias modernas que desea elogiar. Estas consecuencias son precisamente las que esperan los partidarios de la solidaridad. Pero entre los partidarios de la objetividad surgen, de nuevo, temores al dilema compuesto por el etnocentrismo, por un lado, y el relativismo, por otro. U otorgamos un privilegio especial a nuestra propia comunidad, o pretendemos una tolerancia imposible para todos los demás grupos.

He venido argumentando que los pragmatistas deberíamos coger el cuerno etnocéntrico de este dilema. Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. Hemos de insistir en que el hecho de que no haya nada inmune a esta crítica no significa que tengamos la obligación de justificarlo todo. Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio. Por utilizar la conocida analogía de Neurath, podemos *comprender* la idea revolucionaria de que no se puede hacer un barco que pueda navegar a partir de las tablas que componen el nuestro, y de que simplemente hemos de abandonar el barco. Pero no po-

demos tomarnos en serio esa sugerencia. No podemos tomarla como regla de acción, por lo que no es una opción viva. Sin duda, para algunos la opción *está* viva. Éstas son las personas que siempre han deseado llegar a ser un Ser Nuevo, que han ansiado ser convertidas en vez de persuadidas. Pero nosotros —los rawlsianos buscadores del consenso, los herederos de Sócrates, las personas que desean enlazar su vida dialécticamente entre ellas— no podemos hacerlo. Nuestra comunidad —la comunidad de los intelectuales liberales del Occiente moderno secularizado— desea ser capaz de ofrecer una explicación *post factum* de cualquier cambio de opinión. Queremos ser capaces, por así decirlo, de justificarnos ante nuestro yo anterior. Esta preferencia no está ínsita en nuestra naturaleza humana. Es simplemente la manera en que *nosotros* vivimos ahora.[11]

Este provincianismo solitario, esta aceptación de que somos sólo el momento histórico que somos, y no los representantes de algo ahistórico, es lo que lleva a los liberales kantianos tradicionales como Rawls a separarse del pragmatismo.[12] En cambio el «relativismo» no

11. Esta búsqueda del consenso se opone al tipo de búsqueda de la autenticidad que desea liberarse de la opinión de nuestra comunidad. Véase, por ejemplo, la presentación que hace Vincent Descombes de Deleuze en *Modern french philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), pág. 153: «incluso si la filosofía es esencialmente desmitificadora, a menudo los filósofos fracasan en ofrecer críticas auténticas; defienden el orden, la autoridad, las instituciones, la "decencia", todo aquello en lo que cree la persona normal». De acuerdo con la concepción pragmatista o etnocéntrica que sugiero, todo lo que la crítica puede hacer o debería hacer es contraponer los elementos de «lo que cree la persona normal» contra otros elementos. El intento de hacer algo más que esto es fantasear antes que conversar. Sin duda, la fantasía puede ser un incentivo para una conversación más provechosa, pero cuando deja de cumplir esta función no merece el nombre de «crítica».

12. En *Una teoría de la justicia* parece estar intentando mantener la autoridad de la «razón práctica» kantiana imaginando un contrato social ideado por electores «tras un velo de ignorancia» —utilizando el autointerés racional de estos electores como piedra de toque de la validez ahistórica de determinadas instituciones sociales—. Gran parte de las críticas de que ha sido objeto este libro, por ejemplo por parte de Michael Sandel en su obra *Liberalism and the limits of justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), se han centrado en la afirmación de que no se puede escapar de la historia de este modo. No obstante, desde entonces Rawls ha formulado una concepción metaética que rechaza la pretensión de validez ahistórica. De manera simultánea, T.M. Scanlon ha señalado que la esencia de una explicación «contractual» de la motivación moral puede comprenderse mejor como el deseo de justificar nuestras acciones ante los demás que en términos de un «autointerés racional». Véase Scanlon, «Contractualism and utilitarianism», en edición a cargo de A. Sen y B. William, *Utilitarianism and beyond* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). La revisión que hace Scanlon de Rawls lleva en la misma dirección que la obra posterior de éste, pues el uso que hace Scanlon de la noción de «justificación ante los demás por razones que éstos no podrían rechazar racionalmente» concuerda con la concepción «constructivista» de que lo que se considera filosofía social es lo que puede

es más que un señuelo. Una vez más, el realista está proyectando sus propios hábitos de pensamiento al pragmatista cuando le acusa de relativismo. Pues el realista piensa que todo el objeto del pensamiento filosófico consiste en distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista más universal. Cuando oye al pragmatista rechazar el deseo de semejante punto de vista no se lo puede creer. Piensa que todos, en nuestro fuero interno, *debemos* desear semejante distanciamiento. Así, atribuye al pragmatista una forma perversa de su propio intento de distanciamiento, y le concibe como un esteta irónico e insolente que se niega a tomarse en serio la elección entre comunidades, un mero «relativista». Pero el pragmatista, dominado por el deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse *demasiado* en serio su propia comunidad. Sólo puede ser criticado de etnocentrismo, no de relativismo. Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethnos*— abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio.[13]

---

justificarse a una comunidad histórica particular, y no a la «humanidad en general». En mi opinión, la observación frecuente de que los electores racionales de Rawls se parecen mucho a los liberales norteamericanos del siglo XX es perfectamente justa, pero no una crítica de Rawls. No es más que un reconocimiento del etnocentrismo esencial al pensamiento serio y no fantasioso. Defiendo esta concepción en mi artículo «La prioridad de la democracia sobre la filosofía» y en «Liberalismo burgués posmoderno», en la Tercera parte de este libro.

13. En un importante artículo titulado «The truth in relativism», incluido en su obra *Moral luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), Bernard Williams presenta una idea similar en términos de la distinción entre «confrontación genuina» y «confrontación nocional». Esta última es la confrontación que tiene lugar, de forma asimétrica, entre nosotros y los pueblos tribales. Los sistemas de creencias de estos pueblos no presentan —en palabras de Williams— «opciones reales» para nosotros, pues no podemos imaginar la asunción de sus concepciones sin «autoengaño o paranoia». Éstos son los pueblos cuyas creencias en determinados temas coinciden tan poco con las nuestras que su incapacidad de estar de acuerdo con nosotros no plantea dudas en nosotros sobre la corrección de nuestras propias creencias. El uso que hace Williams de «opción real» y «confrontación nocional» me parece muy esclarecedor, pero creo que aplica estas nociones a unos fines para los cuales no sirven. Williams desea defender el relativismo ético, definido como la afirmación de que cuando las confrontaciones éticas son meramente nocionales «no se plantean de forma genuina cuestiones de valoración». Piensa que, en cambio, sí *se dan* en relación a las confrontaciones nocionales entre, por ejemplo, las cosmologías einsteniana y de las tribus amazónicas. (Véase Williams, pág. 142.) Esta distinción entre ética y física me parece un resultado incómodo al que se ve llevado Williams por su desa-

Lo trastornado en la imagen del pragmatista no es que sea relativista, sino que elimina dos tipos de consuelo metafísico a los que se ha acostumbrado nuestra tradición intelectual. Uno es la idea de que la pertenencia a nuestra especie biológica lleva consigo determinados «derechos», una idea que no parece tener sentido a menos que la posesión de semejanzas biológicas comporte la posesión de algo no biológico, algo que vincula nuestra especie a una realidad no humana y por ello otorga dignidad moral a la especie. Esta imagen de los derechos como algo biológicamente transmitido es tan fundamental en el discurso político de las democracias occidentales que nos trastorna la idea de que la «naturaleza humana» no sea un concepto moral útil. El segundo consuelo es el que proporciona la idea de que nuestra comunidad no puede morir totalmente. La imagen de una naturaleza humana común orientada a la correspondencia con la realidad como es en sí nos consuela con la idea de que incluso si se destruye nuestra civilización, incluso si se elimina el recuerdo de nuestra comunidad política, intelectual o artística, la especie está obligada a volver a capturar las virtudes, ideas y logros que fueron la gloria de esa comunidad. La idea de naturaleza humana como estructura interior que lleva a todos los miembros de la especie a converger en el mismo punto, a reconocer como honorables las mismas teorías, virtudes y obras de arte, nos asegura que incluso si hubiesen ganado los persas, antes o después hubieran aparecido en algún lugar las artes y ciencias de los griegos. Nos asegura que incluso si gobiernan durante mil años los burócratas orwellianos del terror, los logros de las democracias occidentales serán reproducidos algún día por nuestros lejanos descendientes. Nos asegura que «el hombre prevalecerá», que cuando se deje a los hombres solos cultivar su naturaleza más íntima aparecerá de nuevo algo razonablemente parecido a *nuestra* cosmovisión, *nuestras* virtudes, *nuestro* arte. El consuelo de la

---

fortunado intento de encontrar *algo* verdadero en el relativismo, un intento que es un corolario de su intento de ser «realista» en física. Según mi concepción (davidsoniana), no tiene objeto distinguir entre oraciones verdaderas que «se vuelven verdaderas por la realidad» y oraciones verdaderas que «se vuelven verdaderas por nosotros», porque hay que desechar la idea toda de «volver verdadero». Así, yo diría que *no* hay verdad en el relativismo, pero sí en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida. (Éste no es un problema teórico sobre la «intraducibilidad», sino simplemente un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación; no es que vivamos en mundos diferentes que los nazis o los pueblos amazónicos, sino que la conversión de un punto de vista al otro, aunque posible, no será cuestión de inferencia a partir de premisas anteriormente compartidas.)

imagen realista es el consuelo de decir no sólo que hay un lugar preparado de antemano para nuestra especie, sino también que conocemos bastante qué aspecto tendrá ese lugar. El etnocentrismo inevitable al que estamos condenados forma así tanto parte de la consoladora concepción del realista como parte de la desconsoladora concepción del pragmatista.

El pragmatista renuncia al primer tipo de consuelo porque piensa que decir que determinadas personas tienen determinados derechos no es más que decir que deberíamos tratarlas de determinado modo. No es ofrecer una *razón* para tratarlas de ese modo. En cuanto al segundo tipo de consuelo, sospecha que la esperanza de que algo parecido a *nosotros* heredará la tierra es imposible de erradicar, tan imposible como erradicar la esperanza de sobrevivir a nuestra muerte individual mediante una transfiguración satisfactoria. Pero no desea convertir esta esperanza en una teoría de la naturaleza del hombre. Desea que la solidaridad sea nuestro *único* consuelo, y que se conciba como algo que no exige soporte metafísico.

Mi idea de que el deseo de objetividad es en parte una forma disfrazada del temor a la muerte de nuestra comunidad reproduce la acusación de Nietzsche de que la tradición filosófica que arranca en Platón es un intento por evitar enfrentarnos a la contingencia, por escapar al tiempo y el azar. Nietzsche pensaba que había que condenar al realismo no sólo con argumentos relativos a su incoherencia teórica, el tipo de argumentos que encontramos en Putnam y Davidson, sino también por razones prácticas, pragmáticas. Nietzsche pensaba que la prueba del carácter humano era la capacidad de vivir con la idea de que no había convergencia. Deseaba que fuésemos capaces de concebir la verdad como

> un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias.[14]

Nietzsche esperaba que finalmente pudiese haber seres humanos que concibiesen la verdad de ese modo, pero que aún se apreciasen a sí mismos, que se concibiesen personas *buenas* a las que *basta* la solidaridad.[15]

14. Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en Obras Completas, trad. cast. de E. Ovejero y Mauri y F. González Vicén, vol. V, pág. 245. Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1967, pág. 245.

15. Véase Sabina Lovibond, *Realism and imagination in ethics* (Minneápolis, University of Minnesota Press, 1983), pág. 158: «Un partidario de la concepción del len-

Creo que el ataque del pragmatismo a las diversas distinciones entre estructura y contenido que refuerzan la noción de objetividad del realista puede considerarse un intento de permitirnos concebir la verdad de ese nietzscheano modo, exclusivamente como una cuestión de solidaridad. Ésta es la razón por la que creo que tenemos que decir, a pesar de Putnam, que «sólo hay el diálogo», sólo *nosotros*, y que tenemos que desechar los últimos residuos de la noción de «racionalidad transcultural». Pero esto no debería llevarnos a rechazar, como hizo Nietzsche en ocasiones, los elementos de nuestro ejército móvil que encarnan las ideas de conversación socrática, fraternidad cristiana y ciencia ilustrada. Nietzsche unió su diagnóstico del realismo filosófico como expresión de temor y resentimiento a sus propias idealizaciones idiosincráticas y resentidas de silencio, soledad y violencia. Pensadores posnietzscheanos como Adorno, Heidegger y Foucault han unido las críticas de Nietzsche a la tradición metafísica, por una parte, a sus críticas a la cultura burguesa, al amor cristiano y, por otra, a la esperanza decimonónica de que la ciencia hiciese del mundo un lugar mejor para vivir. No creo que haya una vinculación interesante entre estos dos grupos de críticas. Como he dicho, el pragmatismo me parece una filosofía de la solidaridad más que de la desesperación. Desde este punto de vista, el alejamiento socrático de los dioses, el giro del cristianismo desde un Creador Omnipotente al hombre que sufrió en la cruz, y el giro baconiano desde la ciencia como contemplación de la verdad eterna hasta la ciencia como instrumento de progreso social pueden considerarse otros tantos preparativos para el acto de fe social que sugiere la concepción nietzscheana de la verdad.[16]

El mejor argumento que tenemos los partidarios de la solidari-

---

guaje de Wittgenstein identificaría ese fin con la creación de un juego de lenguaje en el que todos pudiésemos participar de forma ingenua, aun siendo conscientes de que se trata de una formación histórica concreta. Una comunidad en la que se jugase ese juego de lenguaje sería una comunidad... cuyos miembros comprendiesen su forma de vida y sin embargo no les causase confusión».

16. Véase Hans Blumenberg, *The legitimation of modernity* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1982), para una exposición de la historia del pensamiento europeo que, al contrario de las historias de Nietzsche y Heidegger, considera la Ilustración como un definitivo paso hacia delante. Para Blumenberg, la actitud de «autoafirmación», el tipo de actitud que deriva de la concepción baconiana de la naturaleza y finalidad de la ciencia, ha de distinguirse del «autofundamento», del proyecto cartesiano de fundamentar semejante indagación en criterios de racionalidad ahistóricos. Blumenberg observa, con perspicacia, que la crítica «historicista» del optimismo de la Ilustración, una crítica que comenzó con la vuelta de los románticos a la Edad Media, socava el autofundamento pero no la autoafirmación.

dad contra los partidarios realistas de la objetividad es el argumento de Nietzsche de que la manera metafísico-epistemológica tradicional occidental de afirmar nuestros hábitos simplemente ha dejado de funcionar. No está cumpliendo su función. Se ha convertido en un instrumento tan transparente como la postulación de divinidades que, por una feliz coincidencia, resultan habernos elegido a *nosotros* como su pueblo. Así pues, la sugerencia pragmatista de sustituir el fundamento «meramente» ético por nuestro sentimiento de comunidad —o, mejor, de que concibamos que nuestro sentimiento de comunidad carece de otro fundamento fuera de la esperanza y la confianza compartidas creadas por esa compartición— se formula por razones prácticas. *No* se formula como corolario de la tesis metafísica de que los objetos del mundo no contienen propiedades intrínsecamente rectoras de la acción, ni de una tesis epistemológica de que carecemos de una facultad de sentido moral, ni de una tesis semántica de que la verdad es reductible a justificación. Es una sugerencia sobre cómo podemos concebirnos a nosotros mismos para evitar el tipo de retraso resentido —característico del lado malo de Nietzsche— que actualmente caracteriza a una gran parte de la cultura superior. Este resentimieto surge de la constatación, a la que me referí al comienzo de este capítulo, de que a menudo se ha vuelto rancia la búsqueda de objetividad de la Ilustración.

La retórica de la objetividad científica, intensificada en exceso y tomada demasiado en serio, nos ha llevado a personas como B.F. Skinner, por un lado, y a personas como Althusser, por otro —dos fantasías igualmente absurdas, ambas producidas por el intento de crear una concepción «científica» de nuestra vida moral y política—. La reacción contra el cientifismo condujo a los ataques a la ciencia natural como a una suerte de dios falso. Pero la ciencia no tiene nada malo, sino sólo el intento de divinizarla, el intento característico de la filosofía realista. Esta reacción también ha llevado los ataques al pensamiento social liberal del tipo común a Mill, Dewey y Rawls como una mera superestructura ideológica, que oscurece la realidad de nuestra situación y reprime los intentos de transformarla. Pero no hay nada malo en la democracia liberal, ni en los filósofos que han intentado ampliar su alcance. Lo único malo es el intento de concebir sus esfuerzos como fracasos en alcanzar algo que no estaban intentando alcanzar —una demostración de la superioridad «objetiva» de nuestra forma de vida sobre todas las demás alternativas. En resumen, no hay nada malo en las esperanzas de la Ilustración, las esperanzas que crearon las democracias occidentales. Para nosotros los pragmatistas, el valor de los ideales de la Ilustración es precisa-

mente el valor de algunas de las instituciones y prácticas que dichos ideales han creado. En este ensayo he intentado distinguir estas situaciones y prácticas de su justificación por los partidarios de la objetividad, y sugerir una justificación alternativa.

Capítulo 2

LA CIENCIA COMO SOLIDARIDAD

En nuestra cultura, las nociones de «ciencia», «racionalidad», «objetividad» y «verdad» están soldadas entre sí. Se piensa que la ciencia ofrece la verdad «dura» y «objetiva»: la verdad como correspondencia con la realidad, el único tipo de verdad digno de ese nombre. Los humanistas —por ejemplo, los filósofos, teólogos, historiadores y críticos literarios— tienen que preocuparse de si están siendo «científicos», de si tienen derecho a pensar que sus conclusiones, por minuciosamente que estén argumentadas, son dignas del término «verdadero». Tendemos a identificar la búsqueda de la «verdad objetiva» con el «uso de la razón», y consideramos a las ciencias naturales como el paradigma de la racionalidad. También concebimos la racionalidad como algo consistente en seguir los procedimientos fijados de antemano, de seguir un proceder «metódico». Así, tendemos a utilizar como sinónimos los términos «metódico», «racional», «científico» y «objetivo».

Las inquietudes acerca del «estatus cognitivo» y la «objetividad» son características de una cultura secularizada en la que el científico sustituye al sacerdote. Ahora se considera al científico como la persona que mantiene a la humanidad en contacto con algo que está más allá de sí misma. Con la despersonalización del universo, la belleza (y, con el tiempo, incluso la bondad moral) llegaron a considerarse «subjetivas». La verdad se concibe así ahora como el único punto en el que el ser humano es responsable frente a algo no humano. El compromiso con la «racionalidad» y el «método» se considera un reconocimiento de esta responsabilidad. El científico se convierte en un ejemplo moral, alguien que desinteresadamente se expresa una y otra vez ante la dureza de los hechos.

Un resultado de esta forma de pensar es que cualquier disciplina académica que desee un lugar en el ágora, pero no sea capaz de ofrecer las predicciones y la tecnología que proporcionan las ciencias naturales, debe, o bien pretender imitar a la ciencia, o encontrar alguna forma de conseguir un «estatus cognitivo» sin necesidad de descubrir hechos. Los profesionales de estas disciplinas tienen que, o

afiliarse a este orden casi sacerdotal utilizando términos como «ciencias de la conducta», o bien encontrar otra cosa distinta a los «hechos» en que ocuparse. Los profesionales de las humanidades optan normalmente por esta última estrategia: o bien afirman estar interesados en los «valores» y no en los hechos, o bien que están creando e inculcando hábitos de «reflexión crítica».

Ningun tipo de retórica es muy satisfactorio. Por mucho que los humanistas hablen acerca de «valores objetivos», la expresión suena siempre vagamente confusa. Da con una mano lo que recupera con la otra. La distinción entre lo objetivo y lo subjetivo fue creada como paralelismo a la de hecho-valor, por lo que un valor objetivo suena tan vagamente mitológico como un caballo alado. No sale mejor parado hablar de la habilidad especial del humanista por la reflexión crítica. En realidad nadie cree que los filósofos o los críticos literarios practiquen mejor el pensamiento crítico, o asuman grandes concepciones amplias de las cosas, que los físicos o los microbiólogos. Así pues, la sociedad tiende a ignorar ambos tipos de retórica. Concibe a las humanidades en pie de igualdad con las artes, y piensa que ambas proporcionan placer en vez de verdad. Se trata sin duda de placeres «elevados» en vez de «inferiores», pero un tipo de placer elevado y espiritual está aún lejos de la aprehensión de la verdad.

Estas distinciones entre hechos duros y hechos débiles, verdad y placer, y objetividad y subjetividad son instrumentos espinosos y torpes. No son aptos para dividir nuestra cultura; son más los problemas que crean que los que resuelven. Lo mejor sería encontrar otro vocabulario, empezar de nuevo. Pero para ello tenemos que encontrar primero una nueva forma de describir las ciencias naturales. No se trata de criticar o degradar al científico natural, sino sólo de dejar de considerarlo un sacerdote. Tenemos que dejar de concebir la ciencia como el lugar en el que la mente humana se enfrenta al mundo, y al científico como una persona que muestra una adecuada humildad ante fuerzas sobrehumanas. Necesitamos una forma de explicar por qué los científicos son —y merecen ser— ejemplos morales que no dependen de una distinción entre hecho objetivo y otra cosa más blanda, más templada y más dudosa.

Para llegar a esta forma de pensar, podemos empezar por distinguir dos sentidos del términos «racionalidad». En un sentido, el ya aludido, ser racional es ser metódico: es decir, tener criterios de éxito fijados de antemano. Pensamos que los poetas y pintores utilizan una facultad distinta a la «razón» en su obra porque, por su propia confusión, no están seguros de qué desean hacer antes de haberlo hecho. Crean nuevos estándares de realización a medida que actúan.

En cambio, pensamos que los jueces conocen de antemano qué criterios tendrá que cumplir una alegación para invocar una sentencia favorable, y que los hombres de negocios son personas que fijan metas bien definidas y son juzgadas por su éxito en alcanzarlas. El derecho y los negocios son buenos ejemplos de racionalidad, pero el científico, que conoce de antemano qué constituye una falsación de su hipótesis y está dispuesto a abandonarla a raíz del resultado desfavorable de un único experimento, parece un ejemplo verdaderamente heroico. Además, parece que tengamos un criterio claro del éxito de una teoría científica —a saber, su capacidad de predecir, y con ello, permitirnos controlar alguna parte del mundo—. Si ser racional significa ser capaz de fijar criterios de antemano, es plausible considerar a la ciencia natural como el paradigma de racionalidad.

El problema es que según este sentido de «racional» las humanidades nunca van a poder ser consideradas actividades racionales. Si las humanidades se refieren a fines más que a medios, no hay forma de evaluar su éxito en términos de criterios especificados previamente. Si ya conociésemos qué criterios desearíamos satisfacer, nunca nos preocuparíamos de si estábamos siguiendo los fines correctos. Si pensásemos que conocemos de antemano los fines de la cultura y de la sociedad, no tendrían utilidad alguna las humanidades —como no la tienen de hecho en las sociedades totalitarias—. Lo característico de las sociedades democráticas y pluralistas es redefinir continuamente sus metas. Pero si ser racional significa satisfacer criterios, este proceso de redefinición está condenado a no ser racional. Así, si las humanidades han de considerarse una actividad racional, tendremos que concebir la racionalidad como algo distinto a la satisfacción de criterios especificables de antemano.

Pero, de hecho, disponemos de otro significado de «racional». En este sentido, «racional» significa algo como «sensato» o «razonable» en vez de «metódico». Designa un conjunto de virtudes morales: tolerancia, respeto a las opiniones de quienes nos rodean, disposición a escuchar, recurso a la persuasión antes que a la fuerza. Éstas son las virtudes que deben poseer los miembros de una sociedad civilizada para que ésta dure. En este sentido, «racional» significa algo más próximo a «civilizado» que a «metódico». Así entendida, la distinción entre lo racional y lo irracional no tiene nada en especial que ver con la diferencia entre las artes y las ciencias. Según esta concepción, ser racional es simplemente examinar cualquier tema —religioso, literario o científico— de un modo que descarte el dogmatismo, la actitud defensiva y la radical indignación.

El problema no reside en si las humanidades son, en este último sentido, más débil, «disciplinas racionales». Habitualmente, los hu-

manistas muestran las virtudes morales en cuestión; otras veces no, pero también lo hacen los científicos. Pero se piensa que con estas virtudes no basta. Tanto los humanistas como el público en general anhelan una racionalidad en el primer sentido del término, el sentido más fuerte: un sentido que se asocia a la verdad objetiva, la correspondencia con la realidad, el método y los criterios.

No deberíamos intentar satisfacer este anhelo, sino más bien intentar erradicarlo. Sea cual sea la propia opinión sobre la secularización de la cultura, fue un error intentar convertir al científico natural en un nuevo tipo de sacerdote, un vínculo entre lo humano y lo no humano. También lo fue la idea de que algunos tipos de verdades son «objetivas» mientras que otras son meramente «subjetivas» o «relativas» —el intento de dividir el conjunto de enunciados verdaderos en «conocimiento genuino» y «mera opinión», o en «fáctico» y «valorativo»—. También lo fue la idea de que el científico tiene un método especial que, con sólo que el humanista lo aplicase a los valores últimos, nos daría el mismo tipo de autoconfianza sobre los fines morales que la que tenemos sobre los medios tecnológicos. Creo que deberíamos contentarnos con la segunda concepción de la racionalidad, más débil, y evitar la primera concepción, «más fuerte». Deberíamos evitar la idea de que tiene alguna virtud especial conocer de antemano qué criterios se va a satisfacer, tener estándares por los que medir el progreso.

Pueden concretarse algo más estas cuestiones evocando la controversia actual entre los filósofos acerca de la «racionalidad de la ciencia». Durante unos veinte años, desde la publicación del libro de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, los filósofos han estado discutiendo sobre si la ciencia es racional. Los ataques a Kuhn por ser «irracionalista» han sido tan frecuentes y urgentes como lo fueron, en los años treinta y cuarenta, los ataques a los positivistas lógicos por decir que los juicios morales «carecían de significado». Constantemente se nos advierte del peligro de «relativismo», en el que incurriremos si abandonamos nuestro vínculo con la objetividad, y con la idea de racionalidad como obediencia de criterios.

Mientras que los amigos de Kuhn le acusan normalmente de reducir la ciencia a «psicología de masas», y se enorgullecen de haber afirmado (mediante una nueva teoría del significado, la referencia o la verosimilitud) la «racionalidad de la ciencia», sus amigos pragmatistas (entre los que me cuento) normalmente se congratulan por haber debilitado la distinción entre ciencia y no ciencia. A Kuhn le resulta bastante fácil mostrar que sus enemigos están atacando a un hombre de paja. Pero le resulta más difícil salvarse de sus amigos.

Y es que ha afirmado que «no hay una forma independiente de la teoría de reconstruir expresiones como "realmente ahí"».[1] Ha preguntado si realmente es de alguna utilidad «imaginar que existe una explicación completa, objetiva y verdadera de la naturaleza y que el criterio adecuado del logro científico es la medida en que nos lleva más cerca de ese fin último».[2] Nosotros los pragmatistas citamos sin cesar estos pasajes en el curso de nuestros esfuerzos por reclutar a Kuhn en nuestra campaña por desechar sin más la distinción objetivo-subjetivo.

Lo que denomino «pragmatismo» podría denominarse también «kuhnianismo de izquierdas». También se ha denominado cariñosamente (por obra de uno de sus críticos, Clark Glymour) la «nueva interpretación difusa», porque es un intento por eliminar precisamente aquellas distinciones entre lo objetivo y lo subjetivo y entre hecho y valor que ha formulado la concepción crítica de la racionalidad. Nosotros los difusos desearíamos sustituir la idea de «acuerdo no forzado» por la de «objetividad».

Decir que basta el acuerdo no forzado evoca el espectro del relativismo. Pues quienes afirman que una concepción pragmática de la racionalidad es totalmente relativista, preguntan lo siguiente: «¿Un acuerdo no forzado entre quienes?; ¿nosotros?; ¿los nazis?; ¿cualquier cultura o grupo arbitrario?». Por supuesto, la respuesta es «nosotros». Esta respuesta necesariamente etnocéntrica afirma simplemente que debemos operar con nuestro propio criterio. Las creencias sugeridas por otra cultura deben comprobarse intentando tejerlas con las creencias que ya tenemos. Por otra parte, siempre podemos ampliar el alcance del «nosotros» considerando a los demás pueblos o culturas como miembros de la misma comunidad de indagación que nosotros —tratándolos como parte del grupo dentro del cual se busca un acuerdo no forzado—. Lo que no podemos hacer es elevarnos por encima de todas las comunidades humanas, reales y posibles. No podemos encontrar un asidero celestial que nos eleve desde nuestra mera coherencia —mero consenso— a algo como «la correspondencia con la realidad tal cual es en sí misma».

Una razón por la cual a muchas personas les suena «relativista» esta última idea es que niega la necesidad de que la indagación llegue a converger algún día en un único punto —que la Verdad esté «ahí fuera», frente a nosotros, esperándonos para abrazarla—. A noso-

1. Thomas S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 2.ª ed. (Chicago, University of Chicago Press, 1970), pág. 206 (trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, [14]1990).

2. Ibíd., pág. 171.

tros los pragmatistas, esta imagen nos parece un desafortunado intento de proyectar una concepción religiosa del mundo en una cultura cada vez más secular. Todo lo que vale la pena conservar de la tesis de que la indagación racional convergerá en un único punto es la afirmación de que debemos ser capaces de explicar por qué en el pasado se tuvieron concepciones falsas, y explicar así cómo conseguir reeducar a nuestros trasnochados antepasados. Decir que pensamos que estamos avanzando en la dirección correcta no es más que decir, con Kuhn, que mediante un examen retrospectivo (*hindsight*) podemos narrar la historia del pasado como una historia de progreso.

Pero el hecho de que podamos trazar semejante dirección y contar semejante historia no significa que hayamos llegado más cerca de una meta que está ahí fuera esperándonos. Creo que no podemos imaginar un momento en el que la especie humana pudiese recostarse y decir: «bien, ahora que finalmente hemos llegado a la Verdad podemos descansar». Deberíamos abandonar la idea de que tanto las ciencias como las artes *siempre* proporcionarán un espectáculo de feroz competencia entre teorías, movimientos y escuelas alternativas. El fin de la actividad humana no es el reposo, sino más bien la actividad humana más rica y mejor.

Otra forma de caracterizar esta línea de pensamiento es decir que los pragmatistas querrían desechar la idea de que los seres humanos son responsables ante un poder no humano. Esperamos una cultura en la que resulten igualmente ininteligibles las cuestiones sobre la «objetividad del valor» o la «racionalidad de la ciencia». Los pragmatistas desearíamos sustituir el deseo de objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que sea algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos— por el deseo de solidaridad con esa comunidad. Pensamos que los hábitos de recurrir a la persuasión antes que a la fuerza, de respetar las opiniones de los colegas, de sentir curiosidad y avidez nuevas ideas y datos, son las *únicas* virtudes que tienen los científicos. No creemos que exista una virtud intelectual denominada «racionalidad» por encima de estas virtudes morales.

De acuerdo con esta concepción no hay razón para elogiar a los científicos por ser más «objetivos» o «lógicos» o «metódicos» o «devotos de la verdad» que los demás. Pero hay muchas razones para elogiar a las instituciones que han creado y en las que trabajan, y para utilizarlas como modelo para el resto de la cultura. Pues estas instituciones dan concreción y detalle a la idea de «acuerdo no forzado». La referencia a estas instituciones encarna la idea de «encuentro libre y abierto» —el tipo de encuentro en el que la verdad no puede dejar de triunfar—. Según esta concepción, decir que triunfará

la verdad en semejante encuentro no es formular una tesis metafísica sobre la vinculación entre la razón humana y la naturaleza de las cosas. Meramente es decir que la mejor manera de averiguar qué hemos de creer consiste en atender al mayor número de sugerencias y argumentos que uno pueda.

Mi rechazo de las nociones tradicionales de la racionalidad puede resumirse diciendo que el único sentido en que la ciencia es ejemplar es que es un modelo de solidaridad humana. Deberíamos concebir las instituciones y prácticas que componen las diversas instituciones científicas como sugerencias sobre la manera en que puede organizarse el resto de la cultura. Cuando decimos que nuestros órganos legislativos son «no representativos» o están «dominados por intereses particulares», o que el mundo del arte está dominado por la «moda», estamos contrastando estos ámbitos de la cultura con otros que parecen estar en mejor orden. Nos parece que las ciencias naturales son estos ámbitos. Sin embargo, según esta concepción, no explicaremos mejor este orden pensando que los científicos tienen un «método» que el resto de la cultura haría bien en imitar, ni que se benefician de la deseable dureza de sus materias en comparación con la indeseable blandura de otras. Si decimos que la sociología o la crítica literaria «no son ciencias», meramente querremos decir que la cantidad de consenso entre los sociólogos o los críticos literarios sobre lo que se considera una obra importante, que necesita continuación, es menor que, por ejemplo, entre los microbiólogos.

Los pragmatistas no intentarán explicar este fenómeno diciendo que las sociedades o los textos literarios son más blandos que las moléculas, o que las ciencias humanas no pueden estar tan «libres de valores» como las ciencias naturales, o que los sociólogos y los críticos no han encontrado aún sus paradigmas. Ni supondrán que «una ciencia» es necesariamente algo que deseamos que la sociología llegue a ser. Una consecuencia de su perspectiva es la idea de que quizás «las ciencias humanas» *deberían* tener un aspecto diferente al de las ciencias naturales. Esta idea no se basa en consideraciones epistemológicas o metafísicas que muestren que la indagación en las sociedades deba ser diferente de la indagación sobre las cosas. Se basa, en cambio, en la observación de que los científicos naturales se interesan principalmente por predecir y controlar la conducta de las cosas, y que la predicción y el control pueden no ser los resultados que deseamos de nuestros sociólogos y nuestros críticos literarios.

Sin embargo, a pesar del impulso que le ha dado, Kuhn se distancia de esta posición pragmatista. Y lo hace cuando pide una explicación de «por qué funciona la ciencia». El pedir esta explicación le

une a sus oponentes y le separa de sus amigos de izquierda. Los antikuhnianos tienden a unirse en apoyo de la tesis de que «las razones meramente psicológicas o sociológicas» no explicarán por qué la ciencia natural tiene tanta eficacia predictiva. Kuhn se une a ellos al afirmar que comparte el «prurito de Hume» —el deseo de «una explicación de la viabilidad de todo el juego de lenguaje que supone la "inducción" y que apoya la forma de vida que vivimos».[3]

Los pragmatistas piensan que sólo tendrán el prurito de Hume si uno se ha estado rascando con lo que en ocasiones se denomina «el tenedor de Hume» —la distinción entre «relaciones de ideas» y «cuestiones de hecho»—. Esta distinción sobrevive en la filosofía del lenguaje contemporánea como la distinción entre «cuestiones de lenguaje» y «cuestiones de hecho». Nosotros los pragmatistas pensamos que filósofos del lenguaje como Wittgenstein, Quine, Goodman, Davidson, y otros, nos han enseñado a operar sin estas distinciones. Tan pronto se vive un tiempo sin ellas, se aprende a vivir también sin las contraposiciones entre conocimiento y opinión, o entre objetivo y subjetivo. La finalidad que desempeñaban estas distinciones pasa a ser desempeñada por la aproblemática distinción sociológica entre ámbitos en los que el acuerdo no forzoso es relativamente infrecuente y ámbitos en los que es relativamente frecuente. Así pues, no nos inquieta obtener una explicación del éxito de la ciencia occidental reciente, como tampoco del éxito de la política occidental reciente. Ésta es la razón por la que nosotros los difusos aplaudimos a Kuhn cuando afirma que «no sabemos qué intenta decir una persona que niega la racionalidad de aprender a partir de la experiencia», pero nos sentimos abatidos cuando a continuación pregunta *por qué* «no tenemos alternativas racionales a aprender a partir de la experiencia».[4]

Según la concepción pragmatista, el contraste entre «relaciones de ideas» y «cuestiones de hecho» es un caso especial de los malos contrastes del siglo XVII entre estar «dentro de nosotros» y estar «ahí fuera», entre sujeto y objeto, entre nuestras creencias y lo que esas creencias (morales, científicas, teológicas, etc.) intentan conocer. Este último contraste lo evitan los pragmatistas, contrastando en cambio nuestras creencias con las creencias alternativas propuestas. Recomiendan que nos preocupemos sólo por la elección entre dos hipótesis, en vez de sobre si hay algo que las vuelve «verdaderas». Adoptar esta actitud nos liberaría de los interrogantes sobre la objetividad de los valores, la racionalidad de la ciencia, y las causas de la viabi-

3. Thomas S. Kuhn, «Rationality and theory choice», *Journal of Philosophy*, 80 (1983), pág. 570.

4. Ibíd., págs. 569-570.

lidad de nuestros juegos de lenguaje. Todas estas cuestiones teóricas se sustituirían por cuestiones prácticas sobre si deseamos mantener nuestros valores, teorías y prácticas actuales o intentar sustituirlas por otras. Dada esta sustitución, no habría nada ante lo cual ser responsable excepto nosotros mismos.

Esto puede sonar a fantasía solipsista, pero el pragmatista la considera una explicación alternativa de la naturaleza de la responsabilidad intelectual y moral. Sugiere que en vez de invocar algo como las distinciones idea-hecho, lenguaje-hecho, mente-mundo o sujeto-objeto para explicar nuestra intuición de que hay algo fuera ante lo que ser responsables, debemos desechar esa intuición. Deberíamos desecharla en favor de la idea de que podemos estar mejor de lo que estamos actualmente —en el sentido de ser mejores científicos, teóricos, ciudadanos o amigos—. El respaldo de esta intuición sería la existencia real o imaginaria de otros seres humanos que ya fuesen mejores (fantasías utópicas, o la experiencia real, de personas o sociedades superiores). Según esta interpretación, ser responsable es una cuestión de lo que Peirce denominó «falibilismo vergonzante», en vez de respeto a algo superior. El deseo de «objetividad» consiste así en el deseo de obtener creencias que finalmente sean objeto de un acuerdo no forzoso en el curso de un encuentro libre y abierto con personas que sustenten otras creencias.

Los pragmatistas entienden que la meta de la indagación (en cualquier ámbito de la cultura) es lograr una mezcla adecuada de acuerdo no forzoso con desacuerdo tolerante (donde lo que se considera adecuado se determina, en esa esfera, por ensayo y error). Esta reinterpretación de nuestro sentido de responsabilidad, si se aplica, haría gradualmente ininteligible el modelo de indagación sujeto-objeto, el modelo de obligación padre-hijo, y la teoría correspondentista de la verdad. El paraíso pragmatista sería un mundo en el que esos modelos, y esa teoría, no tuviesen ya atractivo intuitivo.

Cuando Dilthey nos animó a crear un paraíso así, se le tachó de irresponsable. Pues —según se decía— nos había despojado de las armas para utilizar contra nuestros enemigos; no nos dejó nada con lo que «responder a los nazis». Cuando los nuevos difusos intentamos resucitar el rechazo de Dewey a la criteriología, se nos tacha de «relativistas». Debemos creer —afirman— que cualquier concepción coherente es tan buena como cualquier otra, pues no tenemos una piedra de toque «exterior» para poder elegir entre estas concepciones. Se nos acusa de dejar al público general inerme contra el brujo, contra el defensor del creacionismo, o contra cualquier otro que sea lo suficientemente astuto y paciente como para deducir un con-

junto de teoremas consistente y de amplio alcance a partir de sus «primeros principios alternativos».

Cuando nosotros los difusos decimos que podemos sentirnos moralmente tan indignados como cualquier otro filósofo, nadie nos cree. Se sospecha que somos falibilistas vergonzantes cuando se exige una absoluta ira. Y ello incluso cuando en realidad mostramos las emociones adecuadas que sacamos de no se sabe dónde, pues se nos dice que no tenemos *derecho* a esas emociones. Cuando sugerimos que una de las pocas cosas que sabemos (o necesitamos saber) sobre la verdad es que es aquello que se gana en un encuentro libre y abierto, se nos dice que hemos definido «verdadero» como «aquello que satisface los estándares de nuestra comunidad». Pero nosotros los pragmatistas no suscribimos esta concepción relativista. No inferimos de «no hay forma de situarse fuera de la comunidad, en un lugar neutral» que «no hay forma racional de justificar la preferencia de una comunidad liberal sobre una totalitaria». Pues esa inferencia supone precisamente la noción de «racionalidad» como conjunto de principios ahistóricos que detestan los pragmatistas. Lo que de hecho inferimos es que no hay forma de combatir a los totalitarios en una discusión apelando a premisas comunes, y que carece de objeto pretender que una naturaleza humana común hace suscribir inconscientemente esas premisas a los totalitarios.

La afirmación de que los difusos no tenemos derecho a mostrarnos furiosos ante el mal moral, de que no tenemos derecho a recomendar nuestras concepciones como concepciones verdaderas a menos que nos refutemos simultáneamente a nosotros mismos afirmando que hay objetos ahí fuera que *vuelven* verdaderas esas concepciones, supone una petición de principio de todas las cuestiones teóricas. Pero llega al núcleo práctico y moral de la cuestión. Se trata de la cuestión de si nociones como «acuerdo no forzoso» y «encuentro libre y abierto» —descripciones de situaciones sociales— pueden ocupar el lugar en nuestra vida moral de nociones como «el mundo», «la voluntad de Dios», «la ley moral», «lo que nuestras creencias intentan representar adecuadamente» y «lo que vuelve verdaderas nuestras creencias». Todos los presupuestos filosóficos que hacen inevitable el «tenedor de Hume» son formas de sugerir que las comunidades humanas deben justificar su existencia esforzándose por alcanzar un fin no humano. Sugerir que podemos olvidar el tenedor de Hume, olvidar ser responsables frente a lo que está «ahí fuera», es sugerir que las comunidades humanas sólo pueden justificar su existencia mediante comparaciones con otras comunidades humanas reales y posibles.

Puedo concretar un poco más este contraste preguntando si los

encuentros libres y abiertos, y el tipo de comunidad que permite y estimula estos encuentros, van en pos de la verdad y la bondad, o si «la búsqueda de la verdad y la bondad» es simplemente la búsqueda de ese tipo de comunidad. El tipo de comunidad ilustrado por los grupos de investigadores científicos y por las instituciones políticas democráticas, ¿es un medio para un fin, o es la formación de estas comunidades el único fin que necesitamos? Dewey pensaba que era el único fin que necesitábamos, y creo que tenía razón. Pero la tuviese o no, ésta es la cuestión en la que finalmente deben resolverse los debates sobre el «irracionalismo» de Kuhn y el «relativismo» de los nuevos difusos.

Dewey fue acusado de destruir el optimismo y la flexibilidad de una forma de vida grupal y vacía (la norteamericana) convirtiéndola en un sistema filosófico. Y lo hizo, pero su respuesta fue que *cualquier* sistema filosófico va a ser un intento de expresar los ideales de la forma de vida de *alguna* comunidad. Estuvo dispuesto a admitir que la virtud de su filosofía no era realmente más que la virtud de la forma de vida que recomendaba. Según su concepción, la filosofía no justifica la afiliación a una comunidad a la luz de algo ahistórico llamado «razón» o «principios transculturales». Simplemente comenta con detalle las ventajas de esa comunidad sobre las demás.

¿Cómo sería una actitud menos difusa y grupal que ésta? Sugiero que sería volverse menos cordial, tolerante, abierto y falibilista de lo que somos ahora. En el sentido no trivial y peyorativo de «etnocéntrico», el sentido en que nos felicitamos por ser menos etnocéntricos ahora de lo que lo eran nuestros antepasados hace trescientos años, la manera de evitar el etnocentrismo consiste precisamente en abandonar el tipo de cosas por abandonar las cuales se nos critica a los difusos. Es tener sólo las formulaciones más tenues y superficiales de los criterios para modificar nuestras creencias, sólo los estándares más libres y flexibles. Supongamos que durante los últimos trescientos años hubiésemos estado utilizando un algoritmo explícito para determinar cuán justa era una sociedad, y lo buena que era una teoría física. ¿Habríamos creado la democracia parlamentaria o la física relativista? Supongamos que tuviésemos el tipo de «armas» contra los fascistas de las que se acusó a Dewey de despojarnos —principios morales firmes y no revisables que no fuesen meramente «nuestros», sino «universales» y «objetivos»—. ¿Cómo podríamos evitar haber blandido estas armas y habernos sacado de la cabeza toda la tolerancia cordial?

Imaginemos, por utilizar otro ejemplo, que dentro de algunos años abrimos un ejemplar del *New York Times* y leemos que los filósofos, reunidos en asamblea, han convenido unánimemente que los valo-

res son objetivos, la ciencia es racional, la verdad cuestión de correspondencia con la realidad, etc. Los recientes hitos en semántica y metaética —según la crónica— han hecho retractarse a los últimos no cognivistas que quedaban en ética. Hitos similares en filosofía de la ciencia han llevado a Kuhn a retractarse formalmente de su afirmación de que no existe forma de reconstruir los enunciados sobre lo que «realmente existe fuera» independientemente de una teoría. Todos los nuevos filósofos difusos han repudiado sus anteriores concepciones. Realizando las correspondientes modificaciones a la confusión recientemente causada por algunos filósofos profesionales, los filósofos han adoptado un conjunto breve y enérgico de normas de racionalidad y moralidad. Se espera que el año próximo la convención adopte el informe del comité encargado de formular una norma del gusto estético.

Sin duda, la reacción del público a esto no sería un «¡Salvados!», sino más bien un «¿Pero quién diablos se piensan que *son* estos filósofos? Una de las mejores cosas de la vida intelectual que llevamos los liberales occidentales es que ésta *sería* nuestra reacción. Por mucho que nos quejemos del desorden y confusión del panorama filosófico actual, de la traición de los intelectuales, en realidad no queremos que las cosas sean de otra manera. Lo que nos impide relajarnos y gozar de la nueva actitud difusa quizás no es más que el retraso cultural, el hecho de que la retórica de la Ilustración elogió las ciencias naturales incipientes en un vocabulario tomado de una época menos liberal y tolerante. Esta retórica ensartó todas las viejas oposiciones filosóficas entre mente y mundo, apariencia y realidad, sujeto y objeto, verdad y placer. Dewey pensó que era la continuada vigencia de estas oposiciones lo que nos impedía ver que la ciencia moderna era una invención nueva y prometedora, una forma de vida que no había existido antes y que debía ser alentada e imitada, algo que exigía una retórica nueva más que su justificación por parte de otra antigua.

Supongamos que Dewey tenía razón en esto, y que finalmente aprenderemos a encontrar espiritualmente reconfortante en vez de moralmente ofensiva la indeterminación resultante de quebrar estas oposiciones. ¿Qué aspecto tendría la retórica de la cultura, y en particular de las humanidades? Presumiblemente sería más kuhniana, en el sentido de que mencionaría más logros concretos particulares —paradigmas— y menos «método». Se hablaría menos de rigor y más sobre originalidad. La imagen del gran científico no sería la de alguien que acierta en encontrar, sino la de alguien que inventa de nuevo. La nueva retórica se inspiraría más en el vocabulario de la poesía romántica y de la política socialista y menos en el de la me-

tafísica griega, la moralidad religiosa o el cientifismo de la Ilustración. Un científico confiaría en el sentido de solidaridad con el resto de la profesión más que en una imagen de sí mismo atravesando los velos de la ilusión, guiado por la luz de la razón.

Si sucediese todo esto, podría desaparecer gradualmente el término «ciencia», y con él la oposición entre las humanidades, las artes y las ciencias. Una vez se privase a la «ciencia» de un sentido honorífico, podríamos no necesitarla para la taxonomía. Podríamos no sentir ya mayor necesidad de un término que agrupa a la paleontología, la física, la antropología y la psicología de lo que necesitamos uno que agrupe a la ingeniería, el derecho, el trabajo social y la medicina. Las personas ahora llamadas «científicos» no se considerarían ya miembros de una orden cuasisacerdotal, ni el público se consideraría interesado por velar un orden semejante.

En esta situación, «las humanidades» no se considerarían a sí mismas como tales, ni compartirían una retórica común. Cada una de las disciplinas que ahora se incluyen bajo ese título se preocuparía tan poco sobre su método o estatus cognitivo como las matemáticas, la ingeniería civil y la escultura. Se preocuparían igualmente poco por sus fundamentos filosóficos. Y es que ya no se pensaría que los términos que designan las disciplinas dividen «materias», trozos del mundo que tienen «interfases» entre sí. Más bien, se consideraría que designan comunidades cuyos límites son tan fluidos como los intereses de sus miembros. En esta época de apogeo de lo difuso, habría tan pocas razones para preocuparse por la naturaleza y estatus de la propia disciplina como, en la sociedad democrática ideal, por la naturaleza y estatus de la propia raza o sexo. Y es que nuestra lealtad última sería para con la comunidad general que permite y estimula este tipo de libertad y despreocupación. Esta comunidad no serviría a un fin mayor que su propia conservación y mejora, la conservación y mejora de la civilización. Identificaría la racionalidad con ese esfuerzo, en vez de con el deseo de objetividad. Por ello no sentiría necesidad de un fundamento más sólido que la lealtad recíproca.

CAPÍTULO 3

¿ES LA CIENCIA NATURAL UN GÉNERO NATURAL?

1. INTRODUCCIÓN

Una de las razones principales para la creación de una subárea dentro de la filosofía denominada «filosofía de la ciencia» fue la convicción de que «ciencia» (o, por lo menos, la «ciencia natural») designaba un género natural, un ámbito de la cultura que podía definirse por uno o dos rasgos: un método especial, o una relación especial con la realidad. La extensión natural de esta creencia fue la idea adicional, implícita en la obra de Carnap y explicitada por Quine, de que la «filosofía de la ciencia es plenamente filosofía». Pues igual que Platón se limitó a dejar el mundo de las apariencias a los filodoxos, muchos de los empiristas lógicos se limitaron, implícita o explícitamente, a dejar de lado el resto de la cultura. Según su concepción, una vez consumado el trabajo de demarcación, una vez descrita con exactitud la naturaleza característica de la ciencia, no había mucha necesidad de decir mucho sobre las demás actividades de los seres humanos. Y es que, como el hombre era un animal racional y la ciencia la cúspide de la racionalidad, la ciencia era la actividad humana *paradigmática*. Lo poco que había que decir sobre los demás ámbitos de la cultura equivalía a un melancólico deseo de que algunos de ellos (por ejemplo, la filosofía) pudiesen volverse más «científicos».[1]

Sin embargo, Hempel y otros autores demostraron que la demarcación no era tan fácil como había parecido en un principio. La plausibilidad cada vez mayor del holismo neurathiano, una vez resucitado

1. En ocasiones esto significaba simplemente que el resto de la cultura debía ejemplificar las virtudes morales características del científico empírico —apertura, curiosidad, flexibilidad, una actitud experimental hacia todo—. En ocasiones significaba —¡ay!— que el resto de la cultura debía adoptar algo llamado «el método científico». La primera sugerencia era vigorizante y útil, pero la última dio lugar a ridículas y estériles sesiones de autocrítica, especialmente entre los científicos sociales. Examino la relación entre estos dos aspectos del culto a la ciencia en «Pragmatismo sin método» (*infra*).

por el artículo de Quine «Los dos dogmas» y por las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, socavó más los intentos por aislar «el método científico», porque arrumbó los intentos por aislar vinculaciones fragmentarias entre las teorías científicas y el mundo. Algunos filósofos siguieron a Hempel y descartaron tanto la pregunta «¿cómo demarcamos la ciencia de la metafísica?» como la propia metafísica. Estos filósofos se aplicaron entonces a los intentos por construir una lógica de la confirmación, sin preocuparse mucho por si el uso de esta lógica distinguía a la ciencia de lo que no era ciencia. Pero otros filósofos siguieron a Quine y cayeron de nuevo en la metafísica dogmática, decretando que el vocabulario de las ciencias físicas «alcanza la estructura verdadera y última de la realidad». Es significativo que Quine llegase a la conclusión de que «la unidad de la indagación empírica es la ciencia en suma», cuando podía haberse esperado, dado el tenor de su argumentación, «la cultura en suma». Quine, y muchos otros holistas, siguieron creyendo que la distinción entre ciencia y no ciencia corta de algún modo la cultura en una articulación filosóficamente significativa.

El valor efectivo de esta tesis equivale a una negativa a contentarse con un criterio meramente baconiano para separar ciencia de no ciencia. De acuerdo con la interpretación (conocida, aunque «whig») de Bacon, común a Macaulay y Dewey, los baconianos sólo llamarán «ciencia» a un logro cultural si pueden atribuir retrospectivamente a esta realización un adelanto tecnológico, un aumento de nuestra capacidad de predecir y controlar (ésta es la razón por la que los baconianos se sienten perplejos ante la expresión «ciencia aristotélica»).

Esta concepción pragmática de que la ciencia es todo aquello que nos proporciona este tipo particular de poder se aceptará de buen grado si uno ha llegado a tener dudas sobre la indagación filosófica tradicional acerca del método científico y la relación entre ciencia y realidad, pues nos permite evitar acertijos como «¿qué método es común a la paleontología y a la física de partículas?» o «¿qué relación con la realidad comparten la topología y la entomología?», explicando a la vez por qué utilizamos el término «ciencia» para englobar a las cuatro disciplinas. Las preguntas como «¿es una ciencia la sociología?» (o «¿pueden ser las ciencias sociales tan científicas como las ciencias naturales?») son, a la luz de esta concepción, cuestiones empíricas (en realidad, sociológicas) sobre los usos a los que se ha aplicado o puede aplicarse la labor de los científicos sociales. Esta concepción baconiana de definir el término «ciencia» no es, por supuesto, menos difusa que las nociones de predicción y control. A

pesar de este carácter difuso, probablemente es una de las más utilizadas por tutores, burócratas, filántropos y el público profano.

Desde los años cuarenta, el periodo en que Hempel y Quine empezaron a poner en cuestión los supuestos básicos de los empiristas, se han registrado dos nuevas etapas en el debate de la cuestión de si la ciencia natural es un género natural. La primera etapa se centró en la noción de método y giró en torno a la obra de Kuhn y Feyerabend. La segunda, en medio de la cual nos encontramos actualmente, se centra en la cuestión de la relación de la ciencia con la realidad, y gira en torno al ambiguo término «realismo científico».

El alboroto producido por la afirmación de Kuhn y Feyerabend de que algunas teorías científicas eran incomensurables con las teorías precedentes fue creado por filósofos que intentaban salvar un criterio no pragmático para distinguir la ciencia de la no ciencia. La mayoría de los lectores de Kuhn estaban dispuestos a admitir que había ámbitos de la cultura —por ejemplo, el arte y la política— en los que se intercambiaban entre sí vocabularios, discursos, *epistemes* foucaultianas, y a conceder que, en éstos ámbitos, no había un metavocabulario dominante al que pudiese traducirse todo vocabulario semejante. Pero la idea de que esto era así también en las ciencias naturales resultó ofensiva. Críticos de Kuhn como Scheffler y Newton-Smith pensaron que Kuhn ponía en duda la «racionalidad de la ciencia». Concordaron así con la descripción de Kuhn hecha por Lakatos, según el cual aquél había reducido la ciencia a «psicología de masas».

Pero aunque estos críticos pueden haber dudado en afirmar explícitamente que la política y el arte eran cuestiones de «psicología de masas», esto era precisamente lo que implicaba su posición. Los defensores de la idea de que existe una diferencia metodológica entre las revoluciones artística, política y científica adoptan normalmente una noción criterial fuerte de racionalidad, en la que racionalidad es cuestión de seguir principios explícitos. Con ello se encuentran —lo quieran o no— cuestionando la «racionalidad» del resto de la cultura. En cambio, los defensores de Kuhn normalmente establecen la divisoria entre racional y no racional en términos sociológicos (en términos de la distinción entre persuasión y fuerza) en vez de metodológicos (en términos de posesión o no de criterios explícitos).

La fuerza del argumento de los críticos de Kuhn era que la inconmensurabilidad parecía implicar imposibilidad de discutir. La fuerza del argumento de sus defensores era que, a partir de la crítica de Hempel al verificacionismo y de la distinción hecho-lenguaje formulada por Quine, nadie podía afrontar el desafío de Kuhn explicando

cómo era posible la conmesuración. Así, las guerras kuhnianas se eternizan, pues ambas partes entablan un diálogo de sordos.

Estas guerras parecen estar llegando a su fin. Y es que ambas partes están empezando a coincidir en que intraducibilidad no supone imposibilidad de aprender y que todo lo necesario para hacer posible la discusión es la posibilidad de aprender. La mayoría de los críticos de Kuhn han admitido que no existe un metavocabulario ahistórico en cuyos términos formular algoritmos para la elección de teorías (algoritmos que puedan ser realmente útiles para el científico en activo, en vez de ser constructos *postfactum*). La mayoría de sus defensores han admitido que las teorías antiguas y nuevas versan todas ellas «sobre el mismo mundo». Así pues, es poco lo que queda para debatir. Esta reconciliación ha tenido por efecto que el intento de evitar una definición meramente pragmática y baconiana del término «ciencia» ha pasado de la interrogación por la racionalidad de la ciencia a la interrogación por su relación con el mundo —es decir, del método a la metafísica—. El cambio de atención resultante ha hecho que la discusión se centre alrededor de tres temas diferentes, todos los cuales se discuten bajo el epígrafe «realismo científico».

En primer lugar está la cuestión de los «mundos diferentes». Esta cuestión está aún sobre la mesa porque aún quedan kuhnianos recalcitrantes que afirman que Aristóteles y Galileo «vivían en mundos diferentes» en sentido literal. Estos contumaces kuhnianos ponen en manos de contumaces seguidores de Putnam la concepción trasnochada de que sólo una teoría causal de la referencia puede salvarnos del relativismo. Ambos tipos de contumaces —que se resisten a extinguirse— establecen lo que Arthur Fine ha denominado «un bonito *pas de deux* metafísico». En segundo lugar está la cuestión del instrumentalismo —de si *realmente existen* los electrones, en el sentido de «realmente» en que es incontrovertible que existen las mesas—. La distinción entre «creer en x» y «uso heurístico del concepto de x», descartada por deweyanos como Ernest Nagel y Sidney Morgenbesser, ha cobrado nueva vida recientemente por obra de Michael Dummett, Bas van Fraassen y otros. En tercer lugar está la tesis, presentada de manera atrevida y clara por Bernard Williams, de que la ciencia se distingue de la no ciencia por el hecho de que aunque la no ciencia —por ejemplo, el arte y la política— pueda alcanzar, *pace* Platón, el estatus de «conocimiento» y pueda converger a un acuerdo duradero, no obstante difiere de la ciencia en que no está «guiada» a semejante acuerdo por la manera en que el mundo es en sí.

Voy a denominar a la primera cuestión —la relativa a la existencia de diferentes mundos— «realismo *versus* relativismo». A la se-

gunda cuestión, la resucitada por Van Fraassen, «realismo *versus* instrumentalismo» y a la tercera, la debatida por Williams, «realismo *versus* pragmatismo». Como ha señalado Ernan McMullin, el término «antirrealismo» cubre demasiado terreno. Hay que tener cuidado en mantener diferenciadas diversas posiciones que desagradan a personas que se denominan «realistas». Hay que señalar también, con Fine, que el término «antirrealismo» de Dummett tiende a dar por supuesta la cuestión que desea plantear el pragmatista: la cuestión de si han de utilizarse o bien descartarse nociones como «verificado por el mundo», «hecho efectivo», y «estatus ontológico». Fine, por ejemplo, desea encontrar una posición que vaya más allá del realismo y el antirrealismo.[2]

Como comparto esta meta con Fine,[3] voy a dedicar la mayor parte de mi artículo a la disputa entre realismo y pragmatismo, considerada una disputa sobre si son útiles las nociones en cuyos términos formula Williams esta variante del realismo. Considero esto un reflejo de la disputa más profunda sobre si deberíamos seguir intentando considerar la ciencia como un género natural, en vez recurrir simplemente a la concepción baconiana-deweyana de la cuestión. Quiero defender esta última concepción argumentado que son muy dudosas las nociones que se utilizan para defender las concepciones opuestas. Estas nociones son: 1) la noción de que «el mundo verifica las oraciones», una noción esencial para la tesis del kuhniano contumaz acerca de la «pluralidad de mundos»; 2) la noción del «método abductivo», una noción esencial a la disputa entre realismo e instrumentalismo; 3) la noción de Williams de que el mundo «guía» la obra de los científicos y hace que converjan sus opiniones. Voy a examinar las dos primeras nociones de forma relativamente breve y dogmática, para centrarme en la tercera.

2. Realismo *versus* relativismo

Para ver la función de la primera de estas nociones, la de que el mundo verifica las creencias, piénsese en la siguiente inferencia:

1) No hay forma de *traducir* las partes relevantes del vocabulario de Aristóteles en las partes relevantes del de Galileo, aunque cada uno de ellos podría *aprender* el vocabulario del otro.

2. Véase A. Fine, «The natural ontological attitude», en *Scientific realism*, edición a cargo de Leplin (Berkeley, University of California Press, 1984), págs. 83-107.

3. Véase mi artículo «Beyond realism and anti-realism», en *Wo Steht die Sprachanalytische Philosophie Heute?*, edición a cargo de Herta Nagl-Dockerl y otros (Viena, 1986).

2) Así pues, no hay forma de argumentar en contra de las ideas de Aristóteles sobre la base de creencias formuladas en el vocabulario, pero no a la inversa.
3) Entonces hay que considerar verdaderas las concepciones de Aristóteles y las de Galileo, y por ello hay que relativizar a los vocabularios la aplicación del término «verdadero».
4) El mundo vuelve verdaderas (verifica) las creencias.
5) Pero el mismo mundo no puede volver verdadero tanto a Aristóteles como a Galileo, por lo que tienen que hacerlo mundos *diferentes*.

Se puede criticar la inferencia a 5) de dos maneras: cuestionando el paso de 2) a 3) o negando 4). Desearía hacer ambas cosas, sobre la base de la doctrina davidsoniana de que «verdadero» no designa una relación entre discurso y mundo, y en términos más generales que no debería analizarse o definirse.[4] Desearía asociar esta doctrina a la que en otro lugar he denominado «etnocentrismo»,[5] la idea de que nuestras propias creencias actuales son aquellas que utilizamos para decidir cómo aplicar el término «verdadero», aun cuando «verdadero» no pueda *definirse* en términos de aquellas creencias. Entonces podemos admitir 2) pero negar 3) diciendo que la coherencia interna de Aristóteles o Galileo no da a sus concepciones el derecho a ser calificadas de «verdaderas», pues eso sólo podría conseguirlo la coherencia con *nuestras* concepciones. Alcanzamos así una posición que *trivializa* el término «verdadero» (separándolo de lo que Putnam denomina una «perspectiva de Dios») pero no lo *relativiza* (definiéndolo en términos de un «esquema conceptual» específico).[6]

Una consecuencia de esta posición es que no deberíamos concebir la relación entre la indagación y el mundo según el modelo que Davidson denomina «esquema-contenido». Otra consecuencia es que, como dice Davidson,

> toda la evidencia que existe es precisamente lo que supone verificar nuestras oraciones o teorías. Sin embargo, nada, ninguna cosa, vuelve verdaderas las oraciones o las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones superficiales, ni el mundo, pueden volver verdadera una oración.[7]

4. Véase Donald Davidson, «A coherence theory of truth and knowledge», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de E. LePore (Oxford, Blackwell, 1986), pág. 308.

5. Véase mi artículo «¿Solidaridad u objetividad?» (*supra*).

6. Para más detalles sobre esta idea, véase mi artículo «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en la Segunda parte de este libro.

7. D. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. 194.

En otras palabras, las equivalencias entre las dos partes de las oraciones V tarskianas no discurren paralelas a las relaciones causales que vinculan las oraciones con las no oraciones. Esta negación de 4) es, para los fines de argumentar contra el relativismo, más importante que la negación de 3). Pues llega a la idea esencial de que no hay forma de dividir las oraciones verdaderas en aquellas que expresan «hechos efectivos» y aquellas que no, y *a fortiori* no hay forma de dividirlas en las que expresan hechos sobre un mundo y las que expresan hechos sobre otro.

El trivializar la noción de «verdadero» como lo hace Davidson —al afirmar que la razón de que este término no sea sinónimo a «justificado a nuestro entender» no es que sea sinónimo de «justificado según el aspecto del mundo», sino porque no es sinónimo de *nada*— me parece la mejor manera de *aufheben* tanto la tesis del «mundo diferente» del kuhniano recalcitrante como la tesis del putnamiano contumaz de que sólo una teoría no intencional de la referencia puede salvarnos del relativismo.[8] Según esta concepción davidsoniana, cada oración que alguien ha utilizado alguna vez se referirá al mundo en el que *nosotros* creemos existir (por ejemplo, el mundo de los electrones y demás). Sin embargo, esta tesis no es —como fue antes para Putnam— resultado controvertido de una nueva teoría kripkeana de la referencia. Es tan trivial como la afirmación de que tanto Aristóteles como Galileo tienen que enfrentarse al tribunal de nuestras creencias actuales antes de que podamos llamar «verdadera» a cualquier cosa que dijeron.

Esto es todo lo que quiero decir sobre la cuestión realismo *versus* relativismo. Por lo que puedo ver, el relativismo (bien en la forma de «verdades múltiples» o «múltiples mundos») sólo podría entrar en la mente de alguien que, como Platón y Dummett, estuviese antes convencido de que algunas de nuestras creencias verdaderas están relacionadas con el mundo de una forma en que no lo están otras. Así, tiendo a pensar que el propio Kuhn estaba vinculado inconscientemente a esta distinción, a pesar de que *La estructura de las revoluciones científicas* ha hecho mucho por socavar la distinción platónica entre *episteme* y *doxa*. Si se desecha esa distinción y se sigue el holismo de Quine, no se intentará demarcar «el conjunto de la ciencia» respecto al «conjunto de la cultura», sino que se concebirán todas nuestras creencias y deseos como parte de la misma trama quineana. La trama no dividirá, *pace* Quine, entre el fragmento que

8. Esta tesis se mantiene, por ejemplo, en el artículo de Richard Boyd «The current status of scientific realism», en *Scientific realism*, edición a cargo de J. Leplin, págs. 41-82; véase pág. 62.

refleja la estructura verdadera de la realidad y la parte que no. Y es que el desarrollo de la posición de Quine lleva a Davidson: a la negativa a concebir que la mente o los lenguajes están en relación con el resto del mundo como la relación entre esquema y contenido.

3. REALISMO *VERSUS* INSTRUMENTALISMO

Permítaseme ser igualmente conciso sobre la cuestión realismo *versus* instrumentalismo. No deseo abordar la cuestión de si se puede formular una distinción interesante entre lo observable y lo no observable. Más bien deseo considerar algunas cuestiones sobre la relación entre pragmatismo e instrumentalismo que ha planteado McMullin. McMullin, en un comentario sobre la obra de Putnam y mía, escribe lo siguiente:

> Recuérdese que la motivación original de la doctrina del realismo científico no era el deseo del filósofo perverso de indagar lo incognoscible o mostrar que sólo son «realmente reales» las entidades del científico. Fue un desafío a los desafíos del ficcionalismo y del instrumentalismo, que una y otra vez en la historia de la ciencia afirmaban que las entidades del científico son ficcionales, que no existen en el sentido cotidiano en que existen las sillas y los peces de colores. Ahora bien, ¿cómo responde Rorty a esto? ¿Ofrece algún argumento? Si es así, sería un argumento en favor del realismo científico. Sería también (según puedo ver) una vuelta a la filosofía del «viejo estilo» que piensa que debíamos haber superado.[9]

Mi respuesta a la pregunta de McMullin es que nosotros los pragmatistas intentamos distinguirnos de los instrumentalistas no argumentando en contra de sus respuestas, sino contra sus preguntas. A menos que estuviésemos preocupados por lo realmente real, a menos que ya hubiésemos admitido la tesis platónica de que los grados de certeza, o de centralidad de nuestro sistema de creencias, estaban correlacionados con diferentes relaciones con la realidad, no sabríamos qué se entiende por «el sentido cotidiano de la existencia». Después de todo, supone una considerable dosis de aculturación dar sentido a preguntas como «¿Existen los números, o la justicia, o Dios, en el sentido en que existen los peces de colores?». Antes de que consigamos que nuestros estudiantes se acerquen a estas preguntas con el debido respeto, tenemos que enseñar un uso del término «existen-

9. Ernan McMullin, «A case for scientific realism», en *Scientific realism*, edición a cargo de J. Leplin, págs. 8-40; especialmente págs. 24-25.

cia» específicamente filosófico, un sentido bastante intercambiable con «estatus ontológico». No creo que este uso pueda enseñarse a no ser que el profesor sugiera al menos una odiosa jerarquía —la línea divisoria, la distinción cualidad primaria *versus* secundaria, la distinción entre notaciones canónicas y no canónicas, o algo semejante—. Nosotros los pragmatistas pensamos que una vez dejemos de tomarnos en serio estas jerarquías consideraremos el instrumentalismo como sólo una extraña forma de platonismo tardío.

Pienso, pues, que el único argumento que necesitamos los pragmatistas contra el instrumentalista es el que ofrece el propio McMullin cuando dice que «la tesis realista es que el científico está descubriendo las estructuras del mundo; no es necesario que estas estructuras sean imaginables en las categorías de un macromundo».[10] Pero esto no es una vuelta a la filosofía del viejo estilo, ni en realidad es un «argumento». Sólo es un intento de desplazar la carga del argumento al instrumentalista preguntándole: ¿por qué otorgas más importancia a los rasgos que tiene el pez de colores y de los que carecen los electrones que a los rasgos que tienen los peces de colores y de los que carecen las mesas?

Una conocida respuesta instrumentalista a esta pregunta es ésta: «porque soy empirista». Pero esto sólo es desplazar un paso atrás la pregunta. ¿Por qué —deseamos saber nosotros los davidsonianos—, piensa el instrumentalista que algunas creencias (por ejemplo, sobre los peces de colores) se vuelven verdaderas por la experiencia? Esta pregunta puede descomponerse en dos: 1) ¿por qué piensa que hay algo que las vuelve verdaderas?; 2) ¿por qué piensa que la experiencia —en el sentido de «el producto de los órganos sensoriales humanos»— desempeña un papel crucial con respecto a determinadas creencias y no a otras? Voy a posponer la primera pregunta, más general, hasta mi exposición de Williams. Pero permítaseme aventurar una respuesta rápida y parcial a la segunda, a saber, que el instrumentalista piensa esto porque piensa que hay un método especial, característicamente asociado a la ciencia moderna, llamado «abducción», cuyos resultados están en contraste con «la evidencia de los sentidos».

Muchos de los filósofos de la ciencia a los que más admiro, incluidos McMullin, Sellars y Fine, tienen la culpa de instilar esta creencia en el instrumentalista. McMullin, por ejemplo, empieza el artículo que he citado diciendo que:

> Cuando Galileo dijo que las formas conocidas de luz y sombra en la cara visible de la luna llena podían explicarse suponiendo que la

10. Ibid., pág. 14.

> luna posee montañas y mares como los de la tierra, estaba utilizando un modo conjunto de inferencia y explicación que en modo alguno era nuevo en la ciencia natural, pero que desde entonces ha llegado a ser reconocido como un procedimiento central de la explicación científica.[11]

Aquí McMullin presta ayuda y consuelo a la idea de que la «explicación científica» es una explicación de tipo característico —que la ciencia puede distinguirse de la no ciencia por su uso de un tipo especial de inferencia—. Se sospecha que estaría de acuerdo con Clark Glymour en que el motivo principal de la filosofía de la ciencia es proporcionar lo que Glymour denomina «una teoría plausible y precisa del razonamiento y el argumento científico: una teoría que abstraiga pautas generales a partir de los detalles concretos de los debates sobre los genes, los espectros, los campos y la delincuencia».[12]

Fine escribe demasiado a menudo como si todos supiésemos lo que es un determinado tipo de inferencia llamada «abductiva». Creo que Boyd representa con exactitud el argumento de Fine contra el realismo científico cuando afirma que Fine acusa al realista de utilizar un argumento abductivo sobre la naturaleza de la realidad cuando explica el éxito de la ciencia. Boyd llega a la conclusión de que Fine da así por supuesta la cuestión contra el instrumentalista. Pues el instrumentalista tiene dudas sobre si, en palabras de Boyd, «la abducción es un principio de inferencia justificable epistemológicamente, especialmente cuando, como en este caso, la explicación postulada supone la actuación de mecanismos no observables».[13]

Parece seguro afirmar que casi todo el mundo que intenta resolver, en vez de disolver, la cuestión realismo *versus* instrumentalismo da por supuesto que podemos hallar algo como un «principio de inferencia» que puede ser denominado «abductivo» y que predomina más en la ciencia moderna que, por ejemplo, en la teología homérica o la filosofía transcendental. Mi conjetura —estrictamente *amateur*— sería que cualquier «principio de inferencia» que es «central en la explicación científica» va a resultar central prácticamente en cualquier otro ámbito de la cultura. En particular, el postular cosas que no se pueden ver para explicar cosas que se pueden ver no parece más específico para aquellas actividades normalmente denominadas «ciencia» de lo que lo es el *modus ponens*. El valor de los intentos de los últimos cincuenta años por dar a Glymour lo que desea sugie-

11. Ibíd., pág. 8.

12. Clark Glymour, «Explanation and realism», en *Scientific realism*, edición a cargo de J. Leplin, págs. 173-192; pág. 173.

13. Boyd, «The current status of scientific realism», pág. 66.

re que no encontraremos nada que satisfaga a la vez los requisitos de Glymour y sea específico para lo que tradicionalmente se ha denominado «ciencia».

4. REALISMO *VERSUS* PRAGMATISMO

Con esta afirmación dogmática, paso ahora de la cuestión realismo *versus* instrumentalismo a mi tema principal —realismo *versus* pragmatismo—. No sólo la falta de un principio de inferencia específico de la ciencia hace que al instrumentalista le sea difícil responder a las preguntas sobre por qué importa la distinción observable-no observable, sino que también se lo pone difícil al realista que quiera afirmar que el realismo «explica el éxito de la ciencia». Una vez más, la razón es que la falta de una manera de aislar un método específicamente científico vuelve poco clara la naturaleza del *explanandum*. Pues los realistas necesitan desesperadamente la idea de que la «ciencia» es un género natural.

No les parece suficiente explicar, por ejemplo, el éxito de la tecnología basada en la creencia en las partículas elementales por medio de la existencia de las partículas elementales, porque reconocen que este tipo de explicación es trivial. Todo lo que hacen es decir que describimos nuestras acciones exitosas como lo hacemos porque tenemos las teorías que tenemos. Esta explicación del éxito actual es tan vacía como la explicación que nuestros antepasados hicieron de los éxitos del pasado (¿Por qué somos capaces de predecir tan bien los eclipses de sol? —Porque el *Almagesto* de Ptolomeo es una representación exacta de los cielos—. ¿Por qué el Islam tiene un éxito tan espectacular? —Por la voluntad de Alá—. ¿Por qué una tercera parte del mundo es comunista? —Porque la historia *es* realmente la historia de la lucha de clases).

Para ir más allá de semejante vacuidad, el realista debe explicar algo llamado «ciencia» sobre la base de algo llamado «la relación de la indagación científica con la realidad» —una relación que no poseen todas las demás actividades humanas—. Así, para poner en marcha este proyecto, debe disponer de un criterio independiente de cientificidad distinto a esta relación con la realidad. Desea afirmar que «porque realmente *hay* partículas elementales» forma parte de la mejor explicación del éxito de IBM, mientras que «porque la historia *es* realmente la historia de la lucha de clases» no forma parte de la mejor explicación del éxito de la KGB. Así, tiene que encontrar algún rasgo de la teoría de las partículas elementales que la convierta en ejemplo de la «ciencia» y no convierta en «ciencia» a la teoría

marxista. Es difícil ver cómo este rasgo podría ser de otro orden que metodológico.

Ésta es una idea presentada por Boyd —quien en mi opinión no percibe lo caliente que está el agua en que está dispuesto a sumergir a sus colegas realistas—. Boyd afirma que:

> Cuando los filósofos de cualquier tendencia afirman que los métodos de la ciencia son instrumentalmente (o bien teóricamente) fiables, su afirmación tiene muy poco interés si no puede decirse nada sobre cuáles son los métodos en cuestión... Además, no concebirá como «métodos de la ciencia» cualesquiera regularidades que puedan discernirse en la práctica de los científicos. Para formular correctamente la tesis de la fiabilidad, hay que identificar aquellos rasgos de la práctica científica que contribuyen a esta fiabilidad instrumental.[14]

Esta idea complementa a otra presentada por Michael Levin, quien señala que cualquier realista que desee explicar el éxito de una teoría científica por referencia a su verdad debería responder a la pregunta «¿qué tipo de *mecanicismo* es verdad?».[15] Si los realistas van a presentar alguna explicación que no sea del tipo de la «*vis* dormitiva», van a tener que describir dos fragmentos de mecanicismo y mostrar cómo se vinculan. Van a tener que aislar algunos métodos inductores de la fiabilidad que no son comunes al resto de la cultura y luego aislar algunos rasgos del mundo que engranan con estos métodos. Necesitan, por así decirlo, dos conjuntos de engranajes describibles de manera independiente, presentados con un detalle suficientemente fino como para que podamos ver cómo encajan.

Para ilustrar lo lejos que está la discusión actual del tema realismo *versus* pragmatismo de cualquier intento por ofrecer estas descripciones detalladas, veamos la defensa que hace Bernard Williams de la afirmación de que «en la investigación científica [a diferencia de la ética] debería haber, en condiciones ideales, una convergencia en una respuesta, donde la mejor explicación de la convergencia supone la idea de que la respuesta representa cómo son las cosas».[16]

14. Ibid., pág. 70. Boyd sigue diciendo: «Éste es un problema intelectual no trivial, como puede verse examinando los diferentes intentos —conductista, reduccionista y funcionalista— para explicar cómo sería un fundamento científico de la psicología». Estoy muy de acuerdo en que no es trivial, pero no comprendo el ejemplo de Boyd. Y es que no veo la vinculación de los debates, por ejemplo entre Skinner y Chomsky, o entre Fodor y sus adversarios, con los problemas relativos a la cientificidad.

15. Michael Levin, «What kind of explanation is truth?» en *Scientific realism*, edición a cargo de J. Leplin, págs. 124-139; pág. 126.

16. Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985), pág. 136.

Williams ofrece una respuesta a la objeción davidsoniana de que nociones como «cómo son las cosas» o «el mundo» (y, *a fortiori* la verdad definida como «correspondencia con el mundo») no pueden explicar nada porque cada una de ellas es «una noción vacía de algo completamente no especificado e inespecificable».[17] Su respuesta consiste en afirmar que podemos formarnos la idea de «una concepción absoluta de la realidad» como una concepción «a la que podrían llegar cualesquiera investigadores, incluso si fuesen diferentes a nosotros».[18] Nuestras teorías científicas actuales —afirma— nos dicen que «*verde*, sin duda, y probablemente *hierba* son conceptos que no estarían a disposición de cualquier observador del mundo y no figurarían en la concepción absoluta». Y prosigue así:

> el meollo de la concepción absoluta (a diferencia de aquellas vacuas o desvanecientes ideas de «el mundo» antes presentadas) radica en la idea de que podría explicar no vacuamente cómo es ella posible, y cómo lo son las diversas concepciones perspectivas del mundo.[19]

Explicar cómo *es posible* un conjunto de creencias es una elevada tarea trascendental, que contrasta con explicar simplemente por qué estas creencias en vez de otras son reales. Este último tipo de explicación lo proporciona la historia intelectual, incluida la historia de la ciencia. Ese tipo de explicación no es suficientemente buena para Williams. Y es que piensa que está a nivel de «perspectiva», el nivel de las creencias y deseos que se suceden e interactúan entre sí en el curso del tiempo. En opinión de Williams, esta explicación de la convergencia de creencias no puede ser «la mejor explicación». La mejor explicación sería, presumiblemente, una que nos de el tipo de cosas que desea Levin, una explicación mecanicista y no una expresada en términos intencionales. Sería una explicación —en palabras de Williams— que muestra cómo «la convergencia ha estado guiada por la forma en que las cosas son realmente»,[20] —una que presenta los detalles de esta «guía» de una manera en que, por ejemplo, una explicación teológica del éxito del Islam no podría detallar la actuación de la voluntad de Alá.

Williams no concreta estos detalles, y sin embargo confía en la tesis de que esta concreción es en principio posible y de que, una vez realizada, constituiría la «mejor explicación» del éxito de la cien-

17. Ibíd., pág. 138.
18. Ibíd., pág. 139.
19. Ibíd.
20. Ibíd., pág. 136.

cia. Su enfoque de la distinción ciencia-ética, y su desapego a las explicaciones por referencia a creencias y deseos, son paralelos a la línea adoptada por Gilbert Harman y Thomas Nagel. Veamos el siguiente pasaje de Harman, citado aprobatoriamente por Nagel:

> La observación desempeña un papel en la ciencia que no parece desempeñar en ética. La diferencia es que necesitas partir de supuestos sobre ciertos hechos físicos para explicar las observaciones que apoyan una teoría científica, pero al parecer no necesitas partir de supuestos sobre los hechos morales para explicar la presencia de... las llamadas observaciones morales.... En el caso de la moral, al parecer sólo serían necesarios los supuestos sobre la psicología o la sensibilidad moral de la persona que realiza la observación moral.[21]

Me parece que podemos explicar las observaciones realizadas —es decir, las creencias obtenidas sin inferencia— *tanto* del moralista como del científico por referencia simplemente a sus respectivas «psicologías y sensibilidades». En ambos casos podemos explicar la tendencia a reaccionar con determinadas oraciones a determinados estímulos —estímulos descritos en «psicologués» neutro— por referencia a su formación. Los científicos han sido programados para responder a determinadas pautas de la retina con «ahí hay un neutrino», igual que los moralistas han sido programados para responder a los demás con «eso es moralmente despreciable». Sería natural suponer que la explicación de cómo un organismo humano dado fue programado para realizar informes no inferenciales en un determinado vocabulario contendría nueve partes de historia intelectual y una parte de psicofisiología. Esto valdría tanto para los científicos como para los moralistas.

Pero, para Williams, Harman y Nagel, esta explicación no sería la «mejor». La mejor explicación sería aquella que sustituyese de algún modo las partes de historia intelectual y no utilizase sino términos «no en perspectiva». Presumiblemente, una ventaja que estos filósofos ven en esta sustitución, un criterio de lo «mejor» que emplean tácitamente, es que esta explicación nos dirá, como no puede hacer la historia intelectual, cómo el mundo hace que aprendamos los vocabularios que utilizamos. Además, proporcionará lo que Mary Hesse ha sugerido (en mi opinión, correctamente) que no vamos a obtener: una sensación de «convergencia» que cubra tanto la convergencia de los conceptos como de las creencias.[22] La historia de la ciencia

21. Gilbert Harman, *The nature of morality* (Nueva York, Oxford University Press, 1977), pág. 6. Véase la exposición de Thomas Nagel de este pasaje en *The view from nowhere* (Oxford, Oxford University Press, 1986), pág. 145.

22. Véase Mary Hesse, *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science* (Bloomington, Indiana University Press, 1980), págs. x-xi.

sólo nos cuenta que un día Newton tuvo una brillante idea, a saber, la *gravedad*, pero permanece en silencio sobre la manera en que la gravedad hizo que Newton formulase el concepto de ésta —o, en términos más generales, sobre cómo nos «guía» el mundo para converger en términos «absolutos» en vez de meramente «de perspectiva»—. Presumiblemente, la mejor explicación colmará este vacío. Hará en relación a la *gravedad*, el *átomo*, el *quantum*, etc. lo que (supuestamente) hace la psicofisiología respecto a *verde* —explicar cómo el universo, de acuerdo con una descripción no en perspectiva, se describe tanto según esa descripción como según las explicaciones en perspectiva.

Pero no está claro que la ciencia pueda hacer esto respecto a *verde*, y mucho menos respecto a *gravedad*. Recuérdese que de lo que se trata es de la primera adquisición de un concepto por un ser humano, y no de su transmisión de los viejos a los jóvenes. ¿Tenemos la más remota idea de lo que sucedió cuando alguien utilizó por vez primera una palabra más o menos coextensa con «verde»? ¿Conocemos siquiera qué buscamos cuando pedimos una explicación de la adición de un concepto a un repertorio de conceptos, o de una metáfora al lenguaje? Una vez renunciamos al mito de lo dado, la idea lockeana de que (como lo expresa Geach) cuando inventamos «verde» estamos simplemente traduciendo del lenguaje mental al español, no parece haber nada a lo que recurrir.

Lo más cerca que puedo llegar a imaginar cómo sería una explicación semejante sería describir qué sucede en el cerebro del genio que de repente utiliza vocablos nuevos, o vocablos antiguos de forma nueva, haciendo así posible lo que Mary Hesse llama «una redescripción metafórica del ámbito del *explanandum*».[23] Supongamos que la psicofisiología del futuro nos dice que el cerebro de los innovadores lingüísticos es alcanzado por neutrinos en el momento adecuado y de la forma correcta. Cuando el cerebro de determinados organismos usuarios del lenguaje es alcanzado por neutrinos en determinadas condiciones, estos organismos emiten frases que contienen o bien neologismos como «verde» o metáforas como «gracia» o «gravedad». Entonces, los colegas lingüísticos del organismo pueden escoger algunos de estos neologismos y empezar a repetirlos indefinidamente. De ellos, los que «corresponden» al mundo como es en sí o a nuestras necesidades humanas particulares (las «no en perspectiva» y las «en perspectiva», respectivamente) serán los que sobrevivirán. Serán literalizados y ocuparán un lugar en el lenguaje.

23. Ibíd., pág. 111. Véase también mi «Ruidos no conocidos», en la Segunda parte, (*infra*).

Dada una explicación así, todo lo que necesitamos es una forma de averiguar cuáles de estos conceptos son en perspectiva y cuáles son absolutos. Y lo hacemos recordando cuáles necesitamos para describir la adquisición de conceptos. Sin duda, *neutrino* está en la lista, y *verde* no, justo como sospechaba Williams. Pero esta pequeña fantasía nos lleva alrededor de un círculo bastante minúsculo. Teníamos que conocer de antemano en qué tipo de discurso podía formularse una explicación de la formación de conceptos. Dadas nuestras teorías científicas actuales, el mejor en que podríamos pensar sería el discurso de la neurofisiología. Así sabríamos de antemano que ni la verdosidad, ni la Gracia divina, ni la lucha de clases se convertirían en la explicación de nuestra adquisición de los términos «verde», «gracia» o «lucha de clases». Éste no es un descubrimiento empírico sobre cómo nos ha guiado el mundo. Es sólo el fisicalismo utilizado como idea reguladora, una consecuencia de nuestras actuales conjeturas sobre cómo podremos explicar un día algo que actualmente no tenemos idea de cómo explicar. Pero, ¿por qué hemos de decir que una terminología que quizás podría permitirnos hacer algo que en la actualidad no tenemos idea cómo hacer es la mejor candidata para una concepción «absoluta» de la realidad?

Esta última pregunta suscita otra más fundamental: ¿qué tienen de especial la predicción y el control? ¿Por qué tenemos que pensar que las explicaciones ofrecidas para estos fines son las «mejores» explicaciones? ¿Por qué hemos de pensar que los instrumentos que hacen posible el logro de estos fines humanos particulares son menos «meramente» humanos que los que hacen posible el logro de la belleza o la justicia? ¿Cuál es la relación entre facilitar la predicción y el control y ser «no en perspectiva» o «independiente de la mente»?

Para nosotros los pragmatistas, el rastro de la serpiente humana está, como dijo William James, por todas partes. Williams considera «obvio» que el pragmatista se equivoca, que hay una diferencia entre deliberación práctica y búsqueda de la verdad[24] —precisamente la distinción que James intentó derrumbar cuando dijo que «lo verdadero es lo bueno en el orden de la creencia»—. Pero incluso si concedemos esta dudosa distinción por razones argumentales, aún querremos conocer qué vinculación especial hay entre la búsqueda de una verdad «no en perspectiva» y la búsqueda de creencias que nos permitan predecir y controlar. Por lo que puedo ver, Williams también considera «obvio» que existe una conexión semejante.

El *impasse* argumental entre el realismo de Williams y el prag-

24. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, pág. 135.

matismo es evidente en el penúltimo párrafo del artículo de Williams titulado «The truth in relativism» («La verdad del relativismo»):

> La teoría del flogisto no es actualmente —lo admito— una opción real; pero dudo que eso signifique sólo que intentar llevar la vida de un teórico convencido del flogisto en la Royal Society actual es una empresa tan incoherente como intentar llevar la vida de un caballero teutón en el Nuremberg de 1930. Una razón por la que la teoría del flogisto no es una opción real es que no puede identificarse con mucho de lo que sabemos que es verdadero.[25]

Pero, desde el punto de vista del pragmatista, eso es lo que *significa* precisamente la afirmación de que la teoría del flogisto no es en la actualidad una opción real. Ambas empresas están en pie de igualdad. En la actualidad, las creencias esenciales para llevar la vida de un caballero teutón no pueden identificarse con lo que sabemos verdadero. Para ver la analogía, todo lo que necesitamos es el mismo tipo de autoconfianza en nuestro conocimiento moral que tiene la Royal Society en su conocimiento químico. Para evitar el dogmatismo moral, todo lo que se necesita es el mismo talante abierto que —es de esperar— permitiría a la Royal Society reinventar el flogisto si resultase ser lo que exigía la siguiente revolución científica.

En *Ethics and the limits of philosophy*, Williams cambia ligeramente su posición. Ahora está dispuesto a aplicar el término honorífico de «conocimiento» a las creencias éticas que compartimos la mayoría de nosotros, y de las que disienten los caballeros teutones. Pero aún desea mantener una divisoria tajante entre ciencia y ética afirmando que, en los términos que utilizó en su artículo anterior, «no se plantean genuinamente las cuestiones de valoración» en los casos extremos de desacuerdo ético, es decir, el choque de culturas. En su terminología posterior, esto se presenta como la afirmación de que «el principio de referencia divergente»[26] se aplica a la primera pero

25. Williams, «The truth in relativism», *Proceedings of the aristotelian society*, 75 (1974-1975), págs. 215-228; reproducido en el libro de Williams *Moral luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981) y también en, por ejemplo, *Relativism: cognitive and moral*, edición a cargo de Michael Krausz y Jack Meiland (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1982).

26. «Disquotation principle». Este principio dice así: «*A* no puede decir correctamente que *B* habla con verdad al pronunciar *S* a menos que *A* pudiera decir también algo equivalente a *S*». La cuestión de la aplicabilidad de este principio es la cuestión de si todas las oraciones están en pie de igualdad con respecto a la verdad o de si en algunos casos podemos hacer uso de locuciones como «verdadero para los caballeros teutones, pero no para mí», «verdadero para los teóricos del flogisto pero no para mí», etc. Yo rechazaría todas las locuciones de este último tipo, para ocupar su lugar con «congruentes con las creencias y deseos de... pero no con los míos».

no a la última. Es decir, desea relativizar la ética pero no la ciencia, a la pertenencia a una cultura. El pragmatista desea desrelativizar ambas afirmando que en ambas aspiramos a lo que Williams entiende como verdad «absoluta», negando que esta noción pueda explicarse en términos de la noción de «la forma de ser real de las cosas». El pragmatista no desea explicar en modo alguno «verdadero», y no ve objeto en la distinción absoluto-relativo ni en preguntar si se plantean *genuinamente* cuestiones de valoración. Al contrario que Williams, el pragmatista *no* ve verdad en el relativismo.

Por lo que puedo ver, todas las aparentes maneras de salir de este *impasse* llevan simplemente a otros *impasses*. Se podría, por ejemplo, volver a la cuestión del carácter de perspectiva de *verde* y recorrer los argumentos habituales relativos a la tesis de Berkeley de que *masa* es igualmente un concepto en perspectiva.[27] Pero esto sería simplemente terminar con un *impasse* en la cuestión de si todas las palabras de un lenguaje humano están igualmente teñidas de relatividad a los intereses humanos. Podría intentarse deshacer este *impasse* preguntando sobre la corrección de la imagen de Wittgenstein de la relación del lenguaje con el mundo (una imagen que no deja lugar a la distinción «subjetivo-objetivo» de Thomas Nagel ni a la distinción de Williams entre «valoración genuina-valoración no genuina»). Nagel afirma correctamente que la concepción de Wittgenstein de cómo es posible el pensamiento «implica claramente que cualquier pensamiento que podemos tener de una realidad independiente de la mente debe permanecer dentro de los límites fijados por nuestra forma de vida humana».[28] Y llega así a la conclusión, siguiendo a Kripke, de que el realismo «no puede reconciliarse con la imagen wittgensteiniana del lenguaje».

La imagen de Wittgenstein de la relación del lenguaje con el mundo es muy parecida a la de Davidson. Ambos desean que concibamos esta relación como una relación meramente causal, en vez de representacional. Ambos filósofos desearían que dejásemos de pensar que existe algo llamado «lenguaje» que es un «esquema» que puede organizar, o corresponder, o estar en alguna otra relación no causal con un «contenido» llamado «el mundo».[29] Discutir así si renun-

27. En relación a esto vale la pena señalar que Peirce consideró el pragmatismo como una generalización de la forma de Berkeley de descomponer la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Véase su examen de la edición de C. Fraser de las obras de Berkeley, reproducido en sus *Collected papers*, edición a cargo de Arthur W. Burks (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966), vol. 7, págs. 9-38.

28. Nagel, *The view from nowhere*, pág. 106.

29. Véase la afirmación de Davidson de que «no existe algo semejante, ni si un lenguaje es algo como lo que han supuesto, por lo menos, los filósofos» en su «A nice derangement of epitaphs», en *Truth and interpretation*, edición a cargo de E. LePore,

ciar a Wittgenstein o renunciar al realismo sería volver a la cuestión de si pueden utilizarse *sans phrase* nociones como «mejor explicación».

Desde una perspectiva wittgensteiniana, davidsoniana o deweyana, no existe nada semejante a «mejor explicación» de algo; sólo existe la explicación que mejor encaja con la finalidad de un explicador dado. La explicación está —afirma Davidson— siempre bajo una descripción, y las descripciones alternativas del mismo proceso causal son útiles para diferentes fines. No existe una descripción que de algún modo esté «más próxima» a las transacciones causales que las demás. Pero el único tipo de persona que estaría dispuesta a adoptar esta relajada actitud pragmática hacia las explicaciones alternativas sería alguien que se limitase a demarcar la ciencia de una manera meramente baconiana. Por ello, carece de objeto proseguir el debate entre realismo y pragmatismo cambiando de la filosofía de la ciencia a la filosofía del lenguaje. Los *impasses* a los que se llega en ambos terrenos parecen ser los mismos.

5. La cientificidad como virtud moral

Hay otra forma de salir del *impasse*, pero que parece mucho más atractiva a los pragmatistas que a los realistas. Consiste en pedir al historiador de las ideas una explicación de por qué la distinción entre ciencia y no ciencia ha alcanzado alguna vez la importancia que tuvo. ¿Por qué existió un problema de demarcación en un primer momento? ¿Cómo empezamos a girar alrededor de estos círculos?

Un intento conocido de responder a esta pregunta parte de una afirmación que Williams examina con desaprobación: la tesis común a Nietzsche y Dewey de que el intento de distinguir la deliberación práctica de la búsqueda impersonal y no en perspectiva de la verdad (el tipo de búsqueda cuyo paradigma se considera la ciencia natural) es un intento de «consuelo metafísico», el tipo de consuelo que antes proporcionó la religión. Williams piensa que cualquier respuesta semejante en términos de la psicología social «no tiene el mínimo interés».[30] Con ello añade un desacuerdo más a la lista de los que dividen a los realistas y los pragmatistas. Nosotros los pragmatistas,

---

pág. 446. Compárese con Henry Staten, *Wittgenstein y Derrida* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1984), pág. 20: «La crítica deconstructiva del lenguaje podría expresarse incluso como *una negación de que exista un lenguaje*».

30. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, pág. 199.

siguiendo a Hegel y Dewey, estamos mucho más interesados en encontrar explicaciones psicohistóricas de los *impasses* filosóficos. Nos gusta especialmente disfrutar de la lectura y escritura de narrativas dramáticas que describen cómo los filósofos se han arrinconado en el tipo de rincón en que consideramos se encuentran los realistas contemporáneos.[31] Pues esperamos que estas narrativas tengan una finalidad terapéutica, que desanimen tanto a algunas personas con determinadas cuestiones que gradualmente les haga abandonar el vocabulario en que están formuladas esas cuestiones. Por otra parte, para los realistas como Williams esta estrategia es una tortuosa manera de evitar las cuestiones reales —a saber, las cuestiones sobre qué explicaciones son mejores, mejores *sans phrase*.

Aunque discrepo con Williams sobre si vale la pena discutir estas cuestiones, estoy de acuerdo con él en que no deberíamos limitarnos a descartar la idealización de la ciencia, el intento de demarcarla y luego sacralizarla, *meramente* como un intento de consuelo metafísico. Pues se dispone de una segunda respuesta —psicohistórica— complementaria a la cuestión sobre el origen del problema de la demarcación —una respuesta que puede volverse mucho más concreta y detallada, y hacia la cual Williams puede sentir cierta simpatía—. Es la de que los científicos naturales han sido con frecuencia ejemplos destacados de determinadas virtudes morales. Los científicos son merecidamente famosos por suscribir antes la persuasión que la fuerza, por una (relativa) incorruptibilidad, por su paciencia y razonabilidad. La Royal Society y el círculo de *libertins érudits* juntos componían, en el siglo XVII, una clase de personas moralmente mejores que las que estaban en casa en el Oxford o la Sorbona de la época. Incluso hoy en día, se elige a más personas honestas, fiables y equitativas para la Royal Society que, por ejemplo, para la Cámara de los Comunes. En Norteamérica, la Academia Nacional de Ciencias es bastante menos corruptible que la Cámara de Representantes.

Es tentador —aunque, desde una óptica pragmatista, ilusorio— pensar que la prevalencia de estas virtudes entre los científicos tiene algo que ver con la naturaleza de su especialidad o de sus métodos. En particular, la retórica del cientifismo del siglo XIX —de un periodo en el que cobraba consciencia de sí mismo y creaba un vocabulario de autocongratulación un nuevo clero (ilustrado por T. H. Huxley, igual que su precursor estaba ilustrado por su oponente epis-

31. Ejemplos de narrativas semejantes son *La fenomenología del espíritu* de Hegel, *El crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche, *La búsqueda de la certeza* de Dewey, *La pregunta por la técnica* de Heidegger y *La legitimidad de la era moderna* de Blumenberg.

copal)— confundió estas virtudes morales con una virtud intelectual llamada «racionalidad». El intento de encontrar una forma no baconiana de demarcar a la ciencia cobra así parte de su justificación a partir del supuesto de que necesitamos una explicación metafísica (o, mejor aún, fisicalista) de la relación entre las facultades humanas y el resto del mundo, una explicación en la que «razón» designa el vínculo crucial entre la humanidad y el mundo no humano, nuestro acceso a una «concepción absoluta de la realidad», el medio por el que el mundo «nos guía» a una correcta descripción de sí mismo.

Pero si —como hago yo— se concibe el pragmatismo como un movimiento sucesor del romanticismo se concebirá esta noción de razón como uno de sus principales objetivos.[32] Así pues, los pragmatistas tendemos a decir que no existe una explicación *profunda* de por qué las mismas personas que son buenas para proporcionarnos una tecnología también sirven de buen ejemplo de determinadas virtudes morales. Eso es sólo un accidente histórico, como lo es también el hecho de que, en la Rusia y Polonia contemporáneas, los poetas, dramaturgos y novelistas son los mejores ejemplos de otras determinadas virtudes morales. De acuerdo con una concepción pragmatista, la racionalidad no es el ejercicio de una facultad llamada «razón» —una facultad que está en una determinada relación con la realidad—. Tampoco es el uso de un método. Es *simplemente* cuestión de estar abierto y ser curioso, y de confiar en la persuasión en vez de en la fuerza.

32. Intento desarrollar esta vinculación entre romanticismo y pragmatismo en los dos primeros capítulos de *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. cast. de A.E. Sinot, Barcelona, Paidós, 1991; original: Cambridge, Cambridge University Press, 1989). Habermas ofrece una concepción opuesta, criticando mi intento de «oscurecer las ideas sobrias del pragmatismo con el *pathos* nietzscheano de una *Lebensphilosophie* en clave de giro lingüístico». (Para este pasaje, véase su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. cast. de M.J. Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pág. 249.) Habermas cree que «una parcialidad en favor de la razón tiene un estatus diferente que cualquier otro compromiso» (*Habermas: autonomy and solidarity: interviews*, edición a cargo de Peter Dews [Londres, Verso, 1986], pág. 51). Yo sustituiría la «parcialidad por la razón» por «una parcialidad por la libertad» y en particular por la libertad de pensamiento y expresión. La diferencia puede parecer meramente verbal, pero creo que es algo más que eso. Es la diferencia entre decir «defendamos la democracia liberal mediante explicaciones políticamente neutrales de la naturaleza de la razón y la ciencia» y decir «que nuestras explicaciones filosóficas de la razón y la ciencia sean corolarios de nuestro compromiso a las costumbres e instituciones de la democracia liberal». Este último enfoque, etnocéntrico, me parece más prometedor, pues mi concepción holista de la indagación sugiere que no existen instrumentos políticamente neutrales para defender las posiciones políticas.

Según esta concepción, «racionalidad científica» es un pleonasmo, y no una especificación de un tipo de racionalidad particular y paradigmático, cuya naturaleza pueda clarificarse por una disciplina denominada «filosofía de la ciencia». No la denominaremos «ciencia» si se utiliza la fuerza para cambiar las creencias, ni a menos que podamos discernir alguna vinculación con nuestra capacidad de predicción y control. Pero ninguno de estos dos criterios para el uso del término «ciencia» sugiere que la demarcación entre la ciencia y el resto de la cultura plantee problemas específicamente filosóficos.[33]

33. Quiero expresar mi agradecimiento a Paul Humphreys por sus útiles comentarios a una primera versión de este artículo.

CAPÍTULO 4

PRAGMATISMO SIN MÉTODO

El pragmatismo norteamericano ha oscilado, en el curso de cien años, entre el intento de elevar el resto de la cultura al nivel epistemológico de las ciencias naturales y el intento de nivelar las ciencias naturales en paridad epistemológica con el arte, la religión y la política.

C.S. Peirce pensó en alguna ocasión que trasladaba los métodos de la ciencia de laboratorio a la filosofía y a veces (al estilo luego puesto de moda por Russell) afirmó deducir todas sus concepciones filosóficas de los resultados de la lógica matemática. Pero en otras ocasiones subordinó la lógica a la ética (y finalmente a la estética) y protestó contra el positivismo de sus adversarios «nominalistas».

A veces William James se presenta como un filósofo duro, empírico enamorado de los hechos puros y del detalle concreto. Pero otras veces, especialmente en «La voluntad de creer», queda claro que su principal motivo es situar la creencia de su padre en la Sociedad como Forma Redimida del Hombre en pie de igualdad con las teorías de las ciencias «duras». Considerando la creencia verdadera como una regla de acción exitosa, esperó eliminar así la supuesta diferencia entre las creencias científicas en cuanto creencias «con prueba» y las creencias religiosas, adoptadas sin prueba alguna.

A su vez Dewey se mostró agradecido a la ciencia natural, en especial la representada por Darwin, por rescatarle de su inicial hegelianismo. Pero Hegel le había enseñado a (en expresión que tomo prestada de Marjorie Grene) «considerar la historia como nuestro fenómeno básico y sacar el mundo de la ciencia, como caso límite, de la realidad histórica». Los críticos positivistas de Dewey pensaron que la insistencia de éste en que *todo* podía volverse «científico» no hacía más que parecer no científica a la ciencia, debilitando el contraste entre ella y el resto de la cultura.

Pueden describirse estas dos vertientes del pragmatismo de otro modo: una vertiente vuelta hacia el público en general y la otra vuelta hacia los competidores dentro de la profesión de filósofo. En el ámbito público, la principal función social y cultural de este movi-

miento ha sido romper la costra de la convención, favorecer la receptividad a lo nuevo en vez del apego a lo antiguo, y en particular liberar a un país de la cultura religiosa en que comenzó y que aún domina su vida. En esta vertiente ha intentado eliminar la influencia de los viejos códigos morales y sustituirlos por una actitud «experimental», sin temor a la legislación social aparentemente revolucionaria ni a las formas nuevas de libertad artística y personal. Así, esta vertiente del pragmatismo ha sido cientifista. Ha pasado su tiempo presentando al científico experimental como modelo para el resto de la cultura. Sin embargo, entre sus colegas los profesores de filosofía, los pragmatistas se han distinguido de otras suertes de cientifismo —el utilitarismo, el empirismo de los datos de los sentidos y el positivismo lógico—. En la comunidad filosófica, se conoce a los pragmatistas como holistas. Al igual que los idealistas, dudan de la tesis de que podemos aislar pequeños ladrillos llamados «significados» o «sensaciones» o «placeres y dolores» y construir algo interesante con ellos. De forma prominente comparten las dudas de los idealistas hacia la idea de que «la verdad es la correspondencia con la realidad».

Estas diversas ambigüedades han hecho que en ocasiones el pragmatismo parezca un movimiento bastante confuso —ni suficientemente duro para los positivistas ni suficientemente blando para los estetas, ni suficientemente ateo para los descendientes de Tom Paine ni suficientemente trascendental para los descendientes de Emerson, una filosofía para *diletantes*—. Como ha señalado David Hollinger, el cliché de que el pragmatismo era *la* filosofía de la cultura norteamericana dejó de oírse de repente alrededor de 1950, justo antes de la muerte de Dewey. Fue como si el pragmatismo hubiese quedado aplastado entre Tillich y Carnap, las piedras de molino superior e inferior. Carnap, con su vuelta al empirismo duro, se convirtió en el héroe de los profesores de filosofía, pero la mayoría de los intelectuales norteamericanos volvieron la espalda al pragmatismo y a la filosofía analítica simultáneamente. Empezaron a poner sus ojos en Tillich, o Sartre, o Marcuse o en otro filósofo que pareciese más profundo y más ambicioso intelectualmente que el liberalismo antiideológico deweyano en el que habían sido educados. El liberalismo había llegado a parecerles, en el mejor de los casos, aburridamente trivial y, en el peor, una apología defensiva del *status quo*.

En mi opinión, este liberalismo antiideológico es la tradición más valiosa de la vida intelectual norteamericana. Tenemos una gran deuda hacia Sidney Hook por sus esfuerzos sostenidos y valerosos para mantenerlo vivo, en un periodo en el que se ha puesto de moda su rechazo. No obstante, en lo que sigue voy a argumentar contra algu-

nas de las tácticas que ha utilizado Hook para ello. En particular, creo que se equivocó en optar por la vertiente del pragmatismo de «apliquemos el método científico a toda la cultura», frente a la de «reconozcamos una continuidad preexistente entre la ciencia, el arte, la política y la religión». La adopción de esta táctica por Hook —su identificación del liberalismo con el «ser científico» o con «el uso de la inteligencia»— le condujo a dos posiciones que en mi opinión los pragmatistas deberían evitar. En primer lugar, le ha vuelto más positivista de lo necesario. La filosofía pospositivista de la ciencia (que Clark Glymour ha denominado «el nuevo espacio borroso» —el denominador común de, por ejemplo, Kuhn, Hesse y Harré) ha dejado de lado esta explicación del «método científico». En segundo lugar, le ha llevado a ser más antagónico hacia la filosofía «continental» (y, en concreto, la heideggeriana) de lo necesario. Creo que desarrollando la otra vertiente del pragmatismo —la vertiente holista y sincretista— se puede defender mejor el liberalismo (realizar una mejor «Defensa de la Ilustración», por utilizar el título del ensayo de Hook sobre Polanyi) que intentando aislar la esencia de la «ciencia».

Veamos el siguiente pasaje del ensayo de Hook de 1955 titulado «Naturalism and first principles»:

> Lo que afirmo es que lo que hace que cualquier razón en la ciencia sea una razón válida para creer en una hipótesis no es histórico, sino invariable en todos los periodos históricos en el crecimiento de la ciencia. Pero el que una razón sea una razón firme para creer en una hipótesis varía con la presencia o ausencia de otras vistas y las pruebas de ellas.[1]

Hook establece aquí una distinción entre «la lógica del método científico» (que se pronuncia sobre la «validez») y los diversos factores históricos que influyen en la elección de teorías en una determinada etapa de la indagación (y que constituyen su «fuerza»). Ésta es precisamente la distinción que, en las décadas posteriores a este trabajo de Hook, se ha vuelto cada vez más dudosa gracias al holismo «pragmatista» (bastante irónicamente) de Quine y Kuhn. Estos escritores pusieron en claro las dificultades que supone mantener separados el lenguaje y el mundo, la teoría y la evidencia, como deseaban hacer los positivistas. Mientras que Hook intentó contar con la filosofía positivista de la ciencia como aliado, e interpretar la referencia de Dewey al «método científico» en esos términos, la mayoría

1. Sidney Hook, *The quest for being* (Nueva York, Greenwood, 1963), pág. 185.

de los filósofos de la ciencia han estado avanzando en la dirección de la sospecha de Dewey hacia los intentos de contrastar un ámbito objetivo «dado» (por ejemplo, «la evidencia», «los hechos») con las iniciativas humanas.

Poco después del pasaje que acabo de citar, Hook prosigue del siguiente modo:

> Si lo anterior es válido creo que constituye una razón para creer que sólo existe un método fiable de alcanzar la verdad sobre la naturaleza de las cosas en todo lugar y en toda época, que este método fiable alcanza su madurez en los métodos de la ciencia y que la conducta normal de un hombre al adaptar medios a fines traiciona sus palabras cuando lo niega. El naturalismo en cuanto filosofía no solo acepta este método, sino también las generalizaciones amplias que se establecen mediante su uso, a saber, que la presentación de todas las cualidades o acontecimientos depende de la organización de un sistema material en el espacio-tiempo, y que su aparición, desarrollo y desaparición están determinados por los cambios en estas organizaciones.

Voy a denominar «cientifismo» la afirmación de que existe semejante «método fiable», y «naturalismo» las «generalizaciones amplias» que ofrece Hook. Al redefinir el «naturalismo» de este modo puedo decir que la otra vertiente —holística— del pragmatismo desearía ser naturalista sin ser cientifista. Desea retener la cosmovisión materialista que típicamente constituye el trasfondo de la autoconsciencia liberal contemporánea, absteniéndose de afirmar que esta concepción ha sido «establecida» por un *método*, y mucho menos por «un método fiable para alcanzar la verdad sobre la naturaleza de las cosas». Si se entiende que el núcleo del pragmatismo es su intento por sustituir la noción de creencias verdaderas como representaciones de «la naturaleza de las cosas» y concebirlas en cambio como reglas de acción exitosas, resulta fácil recomendar una actitud experimental y falibilista, pero difícil aislar un «método» que encarne esta actitud.

Por difícil que pueda resultar, hay una obvia tentación de hacerlo. Pues los pragmatistas desearían tener un palo con el que golpear a las personas que se niegan a compartir su naturalismo, una vez se han privado a sí mismos de la capacidad de decir que sus antagonistas no establecen «correspondencia con la naturaleza de las cosas». La afirmación de que los antinaturalistas se comportan de manera irracional, o no utilizan la «inteligencia», parece la alternativa obvia. Pues ésta sugiere que existe un terreno neutral en el que pueden encontrarse naturalistas y antinaturalistas, y vencer los primeros. A menos que exista semejante terreno, acecha el espectro del «relati-

vismo». Así, desde que empezó a parecer dudosa la «correspondencia con la realidad», se ha utilizado la «racionalidad» como sustituto. La manera de Dewey de hacerlo fue subrayar la diferencia entre los sacerdotes y los artesanos, los contempladores y los realizadores. Hook reitera este contraste cuando dice, por ejemplo, lo siguiente:

> La ciencia y la arqueología representan dos actitudes diferentes hacia lo misterioso: una intenta resolver misterios, la otra les rinde culto. La primera cree que los misterios pueden volverse menos misteriosos incluso cuando no se despejan, y admite que siempre habrá misterios. La segunda cree que algunos misterios concretos son definitivos.[2]

Esta distinción enlaza con la existente entre lo cognitivo y lo no cognitivo, como cuando Hook afirma que «todo el conocimiento que tienen los hombres es conocimiento científico»[3] y cita con aprobación la observación de que «si hemos de denominar verdad a los enunciados científicos, hay que llamar de otro modo a los enunciados religiosos —medios de consuelo, quizás—».[4] Si se utiliza «verdad» en este sentido de contraste, obviamente estamos muy lejos de «La voluntad de creer» y de la actitud liberal que concibe la religión y la ciencia como formas alternativas de resolver los problemas de la vida, diferenciadas por el éxito o el fracaso, más que por la racionalidad o irracionalidad.

El pragmatista holista anticientifista que adopta esta última actitud quiere que adoptemos el naturalismo sin considerarnos más racionales que nuestros amigos los teístas. Empieza por admitir la idea de Quine de que cualquier cosa puede ser encajada, volviendo a tejer convenientemente la urdimbre de creencias, bien en una cosmovisión antinaturalista cuyo elemento central es la Divina Providencia *o* en una cosmovisión naturalista en la que las personas ocupan el lugar central. Esto equivale a admitir de James tenía razón contra Clifford: «evidencia» no es una noción muy útil cuando se intenta decidir qué piensa uno del mundo en su conjunto. Semejante admisión sólo parece relativista si se piensa que la falta de criterios generales, neutrales y formulables previamente para elegir entre urdimbres de creencias alternativas e igualmente coherentes significa que no puede haber una decisión «racional». El relativismo sólo parece una amenaza para quienes insisten en soluciones rápidas y ar-

2. Ibid., pág. 181.
3. Ibid., pág. 214.
4. Ibid., pág. 181.

gumentos demoledores. Para el holista basta confrontar el naturalismo y el antinaturalismo a la antigua usanza, conocida y no concluyente. Si se desecha la idea de que existe un terreno común llamado «la evidencia», aún estamos lejos de decir que la urdimbre de una persona es tan buena como la de otra. Aún se puede discutir la cuestión en todos los viejos terrenos conocidos, resaltando de nuevo todos los detalles concretos, todas las diferentes ventajas y desventajas de ambas concepciones. Se hablará sobre el problema del mal, del efecto entontecedor de una cultura religiosa sobre la vida intelectual, de los peligros de la teocracia, de la potencialidad de la anarquía en una cultura secular, de las consecuencias tipo *Un mundo feliz* de una moralidad utilitaria y secular. Se confrontará la vida de nuestros amigos y conocidos seglares y religiosos. En resumen, haremos justamente lo que las «nuevas perspectivas borrosas» en filosofía de la ciencia dicen que hacen los científicos cuando se discute una propuesta relativamente a gran escala de cambio de la representación de la naturaleza (o de parte de ésta). Ensayaremos una y otra vez, a la espera de que ambos lados vuelvan a tejer algunas de sus convicciones, y que pueda surgir algún consenso.

En nuestra cultura hay una diferencia sociológica entre los naturalistas y los antinaturalistas. Los primeros, por término medio, han estado más tiempo en la escuela y han conocido más libros. Son más rápidos en desarrollar las implicaciones de las concepciones que prefieren y en encontrar objeciones a las que no prefieren. Por ello es tentador pensar que los últimos no han sido suficientemente racionales al adoptar sus concepciones. Los antinaturalistas atípicos —aquellos que encajan perfectamente (por ejemplo, como profesores de física o filosofía) en el moderno mundo *entzauberte* de la racionalidad medios-fines pero para cuya vida sigue siendo central la creencia religiosa— son acusados por los naturalistas científicos como Hook de esquizofrenia intelectual, o de aplicar un método los días de entre semana y otro los domingos. Pero esta acusación presupone que deberíamos formular principios metodológicos generales, que es nuestro deber tener una concepción general sobre la naturaleza de la indagación racional y un método universal para establecer la creencia. No está claro que tengamos semejante obligación. Tenemos el deber de conversar unos con otros, de dialogar sobre nuestras concepciones del mundo, de utilizar la persuasión en vez de la fuerza, de ser tolerantes con la diversidad, de ser vergonzantemente falibilistas. Pero esta obligación no es la misma que la de tener principios metodológicos.

Puede ser útil —en ocasiones lo ha sido— formular estos principios. Sin embargo, a menudo es una pérdida de tiempo —como en

los casos del *Discurso del método* de Descartes y los «métodos inductivos» de Mill—. A menudo el resultado es tan solo una cadena de trivialidades, encadenadas de forma que parezcan un algoritmo. El consejo de beneficiarse del ejemplo de una pieza de indagación de considerable éxito tiene sentido si significa lo siguiente: examinar el resto de nuestras creencias y ver si las creencias nuevas que se han adquirido a consecuencia de ese éxito no sugieren algunos reajustes útiles. Ésta fue una de las cosas que dijeron los admiradores de la ciencia nueva a los ortodoxos de los siglos XVII y XVIII. Pero desgraciadamente estos admiradores también pensaron que se podría aislar el *método* utilizado por la ciencia nueva. Hicieron algunos buenos ensayos de descripción de semejante método, pero creo que la historia de la epistemología muestra que ninguno de sus intentos resultó (y el triunfo de las nuevas perspectivas borrosas muestra que la filosofía de la ciencia no prosperó cuando fracasó la epistemología). El consejo de ver si puede resultar o no el retejido de nuestra urdimbre de creencias en una mayor capacidad de resolver nuestros problemas no es el consejo de formular principios epistémicos. Un consejo conduciría al otro si la experiencia hubiese demostrado que el tener una concepción epistemológica consciente era siempre un instrumento eficaz para readaptar las creencias viejas en las nuevas.

Pero la experiencia no demuestra esto, como tampoco lo contrario. El tener principios epistémicos generales no es intrínsecamente más bueno o malo que el tener principios morales —el género mayor del cual los principios epistémicos son una especie—. La implicación del experimentalismo de Dewey en teoría moral es que es necesario mantener un recorrido constante de ida y vuelta entre los principios y los resultados de la aplicación de éstos. Es preciso reformular los principios para que encajen en los casos, y desarrollar la sensación de cuándo hay que olvidar los principios y confiar sólo en la práctica. Las nuevas perspectivas borrosas en filosofía de la ciencia nos dicen que el aparato de la «lógica de la confirmación» se interpuso en la comprensión de cómo había funcionado la ciencia. Ésta es una afirmación plausible, aunque no evidente de suyo. Como tal, se parece a la afirmación que hizo Dewey en *Naturaleza humana y conducta* (un libro que ha sido hábilmente defendido por Hook contra quienes *lo* encontraron borroso). En él, Dewey afirmaba que el intento tradicional de definir los problemas morales en términos de oposiciones entre principios kantianos y utilitarios constituía un obstáculo para la comprensión de la deliberación moral. Su argumento básico era que el uso de medios nuevos cambia los fines, que sólo conoces lo que deseas después de haber conocido los resul-

tados de tus intentos por conseguir lo que antes pensabas que deseabas. De forma análoga, la filosofía de la ciencia pospositivista ha venido diciendo que sólo conocemos lo que se considera «científico» en un determinado ámbito, lo que vale como una buena razón para el cambio de teoría, sumergiéndonos en los detalles de la situación problemática. Según esta concepción, quien ostenta un método científico ahistórico —un método para juzgar la «validez» más que la mera «fuerza»— está en pie de igualdad con el titular ideal de silogismos prácticos, con la persona que conoce de antemano qué resultados desea y no necesita adaptar sus fines. Semejantes idealizaciones pueden ser heurísticamente útiles en ocasiones, pero no tenemos una obligación especial de construirlas.

Esta comparación de Dewey acerca de la moral con las nuevas perspectivas borrosas en la ciencia me lleva a una formulación final de mis dudas sobre el uso que hace Hook de la noción de «método científico». Hook desea que esta noción se extienda tanto como la moral y la política, pero no desea que se extienda hasta, por ejemplo, la teología de Tillich. Dudo que pueda hacerse. Si la extendemos hasta la moral y la política, tendremos que englobar casos en los que no estamos eligiendo entre hipótesis alternativas sobre lo que nos procurará lo que deseamos, sino entre redescripciones de lo que deseamos, de cuál es el problema y de cuáles son los materiales disponibles. Tendremos que englobar el tipo de casos que subrayan los kuhnianos en la historia de la ciencia: casos en los que cambia la descripción del problema a resolver, cambiando así el «lenguaje de observación» utilizado para describir la «evidencia». Esto no quiere decir que no podamos describir, retrospectivamente, los problemas y los datos de todas las épocas anteriores en un único vocabulario actualizado que sirva de medida común. Pero la capacidad de medir en común mediante intuición —la capacidad de decir que lo que Aristóteles buscaba era lo que encontró Newton, o que lo que intentaban los plebeyos romanos era lo que luego consiguió el United Automobile Workers— no debe llevarnos a intentar describir que nuestros antepasados favoritos utilizaban «el método observacional hipotético-deductivo» (como Hook caracteriza en ocasiones la «investigación científica»).[5] La descripción que hace Dewey del progreso moral y científico es más parecida a la descripción que hace alguien de cómo consiguió pasar de los doce años a los treinta (un caso paradigmático de experimentación esforzada) que a una serie de elecciones entre teorías alternativas sobre la base de los resultados de la observación.

5. Sidney Hook, *Pragmatism and the tragic sense of life* (Nueva York, Basic Books, 1974), pág. xi.

Permítaseme volver ahora a lo que he definido como la segunda desventaja de la estrategia científica de Hook. Se trata de su tratamiento de diversas figuras actualmente agrupadas bajo el rótulo de «filosofía continental». Tillich es un ejemplo adecuado con el que empezar, pues es el que Hook ha examinado con más detalle. Pero tengo otra razón, autobiográfica, para examinar a Tillich en este contexto. Hace años me encargaron impartir un curso sobre filosofía de la religión. Buscando algunos libros interesantes sobre los cuales disertar, escogí entre otros *Una fe común* de Dewey y *La dinámica de la fe* de Tillich. Tras componer un programa con límpidas divisiones pequeñas («filosofía analítica de la religión», «filosofía pragmatista de la religión», «filosofía existencialista de la religión», «filosofía fideísta de la religión», etc.), se me planteó un problema. Cuando realmente me puse a escribir las disertaciones no podía ver diferencia alguna entre la pragmatista y la existencialista, entre Dewey y Tillich. Mi programa empezó a parecer de pronto repetitivo, pues mis conferencias hacían que Tillich sonara igual que Dewey, y a la inversa. No podía ver la diferencia entre la «inquietud última» de Tillich y la «fe moral» de Dewey, ni entre el intento de este último por distinguir lo religioso de lo sobrenatural y el de Tillich por distinguir la fe genuina de la idólatra. El «Dios más allá del Dios del teísmo» de Tillich parecía igual que el Dios que Dewey definió como «la relación activa entre lo ideal y lo real».[6] Finalmente renuncié y les dije a mis estudiantes que debían considerar que Dewey y Tillich decían las mismas cosas a audiencias diferentes. Cuando me preguntaron por qué debían denominar «Dios» a eso tan divertido de lo que ambos hombres hablaban, no pude hacer nada mejor que citar a Dewey:

> Una razón por la que personalmente pienso que es idóneo utilizar el término «Dios» para designar esa unión de lo ideal y lo real de que hemos hablado radica en el hecho de que me parece que el ateísmo agresivo tiene algo en común con el supernaturalismo tradicional... Lo que tengo presente en especial es la preocupación exclusiva, tanto del ateísmo militante como del supernaturalismo, por el aislamiento humano... Sin embargo, una actitud religiosa necesita el sentido de vinculación del hombre, tanto en la forma de dependencia como de apoyo, con el mundo circundante que la imaginación siente como universo. El uso de los términos «Dios» o «divino» para expresar la unión de lo real con lo ideal puede proteger al hombre de la sensación de aislamiento y de la consiguiente desesperación o desafío.[7]

6. John Dewey, *A common faith* (New Haven, Yale University Press, 1934), pág. 51.
7. Ibíd., págs. 52-53.

La de Dewey parecía, y sigue pareciendo, una buena manera de mantener el término «Dios» en nuestro vocabulario, permitiéndonos mantener algunos de los hilos en nuestro entramado de creencias que, en el momento en que nos volvimos naturalistas, habíamos temido tener que convertir en objeto de broma. Hook discrepa. Nos dice que lo único que criticó en el manuscrito de *Una fe común* era el uso que hacía Dewey «del término "Dios" como fe en la validez de los ideales morales». Parte de la respuesta de Dewey —afirma— fue que:

> ...Hay muchas personas que se sentirían perplejas, si no dolidas, si se les negase el derecho intelectual a utilizar el término «Dios». No están en las iglesias, creen lo que creen, sentirían una pérdida si no pudieran hablar de Dios. ¿Por qué no debería utilizar el término?[8]

Esta respuesta es paralela a la respuesta que solía dar Tillich cuando le preguntaban por qué no cesaba de pretender ser un teólogo cristiano y se presentaba en cambio como filósofo heideggeriano. Decía, en efecto, que precisamente la tarea de un teólogo cristiano de la época era encontrar una manera de hacer posible que los cristianos siguieran utilizando el término «Jesucristo» aun cuando hubiesen renunciado al supernaturalismo (como él esperaba que harían finalmente).

Algunas creencias que se expresaban mejor utilizando el término «Dios» formaron parte del tejido de Dewey y de Tillich en el punto de sus vidas en que se convirtieron al naturalismo. Ambos se preguntaron si podían adherirse a algunas de esas viejas creencias, y ambos experimentaron diversos reentramados que les permitieron hacerlo. Tillich también pensó que podía adherirse a algunas creencias que se expresan mejor utilizando el término «Jesucristo», aunque no Dewey. Por lo que puedo ver, ambos hacían lo mismo —mantener la mayor parte que podían del vocabulario viejo junto a uno nuevo—. Sus diversos reentramados no parecen tener un «método» o «lógica» diferentes a los apaños que hacen los científicos cuando intentan mantener los acontecimientos anómalos en el marco de las formas antiguas de representar las cosas o, a la inversa, cuando intentan crear un nuevo esquema compatible con las observaciones antiguas. Cuando escribía *Una fe común*, Dewey estaba haciendo el mismo tipo de solución creativa de problemas que él consideraba ilustrado por el progreso científico y moral. Así, y repitiendo mi idea anterior, no creo que se pueda extender el «método científico» tan lejos como Dewey y Hook quisieron extenderlo y acusar aún a Tillich de no utilizarlo.

8. *Pragmatism and the tragic sense of life*, pág. 114.

No obstante esto puede parecer que es una descarga demasiado fácil de Tillich. ¿Qué decir sobre su extraño uso del término «ser-sí-mismo» —un hábito por el que con frecuencia fue criticado por Hook—? Y, en cualquier caso, ¿qué decir del uso que hace Heidegger de él? Es más difícil hacer que Heidegger se parezca a Dewey que hacer que lo parezca Tillich. Hubiera sido mucho menos propenso, como según Hook lo era Tillich en el debate, a «responder con sinceridad manifiesta "Estoy de acuerdo con usted en todo lo que ha dicho"» y a abrazar a Hook «como correligionario en cruzada por el Santo Grial del Ser».[9] Aun cuando podamos excusar a Tillich, el socialdemócrata conversador, por encontrar insuficiente el naturalismo para expresar su inquietud última, ¿podemos considerar también a Heidegger, el hermético cuasinazi, otro retejedor pragmático?

Para comenzar con lo que Hook denomina «la búsqueda del Ser», Heidegger y Tillich habrían coincidido con Hook y Carnap en que no vamos a encontrar una propiedad que distinga a lo existente de lo no existente, en que no deberíamos considerar que el cuantificador existencial se refiere a una actividad (lo que Austin llamaba «actuar tranquilamente al ralentí, de forma metafísica»). Yo estoy de acuerdo con Hook y Carnap, contra Heidegger y Tillich, en que el término «Ser» trae más problemas de los necesarios. Hubiera sido feliz si Heidegger nunca lo hubiese utilizado y si Tillich nunca lo hubiese tomado de Heidegger. Pero no creo que el término «Ser» fuese esencial para el pensamiento de ambos. Mi actitud hacia su uso en su obra es la misma que la de Hook hacia el uso que hace Dewey del término «Dios» en *Una fe común* —es una mancha retórica, una manera errónea de presentar las propias razones.

A lo sumo, su uso es una técnica para relacionarse con una audiencia. Creo que la razón por la que lo utilizó Heidegger era vincularse a una tradición que admiraba, una tradición que según él pasaba por la *Metafísica* de Aristóteles y la *Lógica* de Hegel. Heidegger pensó que ambos filósofos habían compartido su meta de ir más allá de lo «óntico», a lo «ontológico», y que la distinción entre Ser y entes era un buen punto de partida para contar el tipo de relato sobre el *Dasein* que quería contar. Como escribió Hook en 1930 sobre su año de estudiante en Alemania, los filósofos alemanes de la época consideraban al idealismo alemán «no como una de entre varias alternativas lógicas posibles, sino más bien como un bien nacional, la joya resplandeciente de la corona cultural de Alemania».[10] Heidegger

9. Ibid., pág. 193.

10. Sidney Hook, «A personal impression of contemporary german philosophy», *The Journal of Philosophy*, 27 (1930), pág. 145.

—el filósofo «nacional» por antonomasia— utilizaba «Ser» para situarse en el contexto de esta tradición nacional, diferenciándose así de tres movimientos que rechazaba —el neotomismo de su juventud, la *Lebensphilosophie*, y el naturalismo del tipo de Haeckel que había formado parte de la reacción decimonónica al hegelianismo.

No obstante, unos años después de *Ser y tiempo*, Heidegger desechó sin más la noción de «ontología» —aunque desgraciadamente no sin que antes su admirador rival profesional Tillich se hubiera quedado prendado de la jerga anterior—. El discurso ontológico sobre «la nada» hace una breve aparición a comienzos de los años treinta, justo el tiempo suficiente para ser satirizado por Carnap, y también desaparece poco después. A partir de entonces, Heidegger se dedicó a lo que, según se comprobó, sabía hacer verdaderamente bien —narrar relatos sobre la historia de la filosofía occidental con el objeto de mostrar de qué forma un decisivo giro del pensamiento, ya iniciado en Platón, había creado la tradición filosófica occidental—. En vez de hacer «ontología fenomenológica», Heidegger intenta «superar» ahora la «tradición ontoteológica», precisamente la tradición que vinculaba Aristóteles a Hegel. Como he indicado en otro lugar, en este último periodo la explicación que hace Heidegger de lo que hay de erróneo en los presupuestos de los grandes filósofos europeos no puede distinguirse claramente de la de Dewey.

Con todo, ¿por qué denomina Heidegger «olvido del Ser» al equívoco de esa tradición? Quizás la ontología desaparece en el último Heidegger, pero el Ser está en vigor —o más bien, no en vigor, sino ausente, ocultándose, *absconditus*—. Se puede estar de acuerdo con las observaciones de Hook de 1930 relativas a *Ser y tiempo* y a «Sobre la esencia del fundamento», en que «hay una doctrina mística de la emanación creadora en el fondo del pensamiento de Heidegger», y en que «en realidad Heidegger está planteando cuestiones teológicas».[11] Estas observaciones tienen aún validez para la obra posterior de Heidegger. Pero desearía modificar lo que dice Hook añadiendo que, en su obra posterior, queda claro que lo que en realidad quiso Heidegger era encontrar una manera de separarse de la teología aun manteniéndose en contacto con aquello sobre lo que había versado ésta (y los libros centrales de la *Metafísica* y el *Sistema de la lógica*). Al igual que Platón y Plotino antes de él, quiso escapar de los dioses y de la religión de los tiempos hacia algo situado «detrás» de ellos. Así, aunque en un sentido en realidad está todavía planteando cuestiones teológicas, en otro sentido está intentando encon-

11. Ibíd., pág. 156.

trar cuestiones mejores que sustituyan a las teológicas (o, como diría después, «metafísicas»).

Esto no es algo perverso ni autoengañoso. He sugerido que era precisamente lo que estaba haciendo Dewey en *Una fe común* (y en otros lugares, como en partes de su libro *El arte como experiencia*). Dewey tenía razón, al responder a la recensión de *Ser y tiempo* de Hook, cuando dijo que «parece una descripción de "la situación" en alemán transcendental».[12] La exposición de ese libro de la prioridad de lo «disponible a mano» sobre lo «presente a mano» cubre bastante terreno similar a la insistencia de Dewey en las relaciones de «interacción» entre experiencia y naturaleza. Pero lo más importante es que este terreno se cubrió en ayuda de un proyecto común a Heidegger y Dewey —sacarnos de la pulsión metafísica para encontrar un contexto definitivo, total y final en el que pudieran ubicarse todas nuestras actividades—. Motivase lo que motivase el breve flirteo de Heidegger con la idea de «ontología fenomenológica», en retrospectiva parece claro que esta disciplina se concibió como una empresa antimetafísica. No fue sólo una broma cuando luego tomó prestado el título de Carnap para su ensayo «Überwindung der Metaphysik». Como para Carnap, «metafísica» significa para Heidegger la objetable idea de una superciencia —algo que probaría que lo que Dewey llamaba «ideas morales» eran realidades preexistentes—. Si es imaginable que hubiese estado de acuerdo con alguien, Heidegger hubiera coincidido con Dewey en que:

> Los hombres han llegado a edificar vastos esquemas intelectuales, filosofías y teologías, para probar que las ideas son reales no en cuanto ideales, sino como realidades que existen antecedentemente. No han podido ver que al convertir las realidades morales en cuestiones de afirmación intelectual han mostrado falta de fe moral.[13]

Lo que Heidegger nos da y no nos da Dewey es un tratamiento detallado de la historia de la filosofía europea que muestra cómo semejante conversión «inauténtica» de la fe moral en superciencia se expresó en los diversos periodos. El papel del término «Ser» en este tratamiento llega a ser el de un nombre para lo que animó a las personas a ser metafísicas, pero no podía ser en sí un objeto de indagación cuasicientífica. Éste es precisamente el papel de los «ideales morales» de Dewey o, más exactamente, el papel de lo que Dewey llama «el sentido de una vinculación del hombre, tanto de dependencia

12. *Pragmatism and the tragic sense of life*, pág. 103.
13. *A common faith*, pág. 21.

como de apoyo, con el mundo circundante que la imaginación siente como un universo».[14]

Por supuesto, Heidegger objetaría cada palabra de esta cita de Dewey. Pues piensa que casi *todas* las palabras actualmente en vigor carecen de utilidad para lo que llama el «Pensamiento» —la actividad que sustituye a la «ontología fenomenológica» en su obra posterior—. Piensa que nociones como «ideales morales», «imaginación», «hombre», «apoyo», etc., se han abaratado tanto por su uso en la *Gerede* ordinaria que carecen de utilidad para el Pensador. Ésta es la razón por la que una parte importante de los textos del último Heidegger está en griego, un griego que se supone hemos de traducir a las especificaciones idiosincrásicas del propio Heidegger. Heidegger concluyó (¡ay!) como retejedor de un entramado de creencias, pero también como pensador que intentó escapar sin más de las creencias, de las reglas de acción. Quiso un lenguaje que no estuviese cincelado como instrumento de comunicación, para ayudarnos a conseguir lo que deseamos, sino uno que «es lo que dice» (un cumplido que en una ocasión rindió al griego). Quiso descubrir un lenguaje que fuese lo más próximo posible al silencio, en vez de volver a tejer las vinculaciones entre las diversas cosas que queremos decir. *Ser y tiempo* fue (como *Una fe común* y el primer volumen de la *Teología sistemática*) una propuesta para enseñarnos una nueva forma de hablar —una que nos permitiera indagar sobre Dios o sobre el Ser sin concebirnos como supercientíficos—. La obra posterior sólo espera mostrarnos cómo quedarnos convenientemente callados.

Así, respondiendo a la pregunta que antes formulé, *no* creo que se pueda considerar a Heidegger —al último Heidegger, el más importante— como un retejedor pragmático más. Si es que en algún lugar, aquí encontramos una figura de la que *no puede* decirse que haya utilizado «el método científico» (en el amplio y borroso sentido, no propio de Hook, de «ensayar»). Se remonta hacia atrás tan lejos para evitar ser un supercientífico más, un metafísico más, un teólogo más, que deja de volver a tejer. Meramente señala y sugiere. Pero eso significa que no podemos criticarle por utilizar otro método distinto al de la ciencia. Heidegger no emplea método *alguno*. No está compitiendo con la ciencia en sentido *alguno*. No soñaría con ofrecer un «conocimiento que no es conocimiento científico». No tiene nada que decir contra el naturalismo, por ejemplo, pues piensa que el Pensamiento nada tiene que decir sobre la manera en que funcionan las cosas, o sobre sus causas, o incluso sobre su «fundamento» (si «fundamento» significa lo que entendieron los emanacionistas

14. Ibid., pág. 53.

como Plotino). Igual que, en sus primeros años, redefinió todas las palabras importantes que utilizó de modo que tuviesen un sentido «ontológico» en vez de «óntico» (haciendo así imposible conversar con él sobre si era o no la palabra correcta para su fin), en su obra posterior se cuida de formular sólo oraciones que no pueden concebirse como «reglas de acción», como creencias (haciendo así imposible conversar con él).

Lo criticable en Heidegger no es la búsqueda de una supercien-cia que utilizase un método diferente (por ejemplo un método «feno-menológico») al de los científicos naturales. Semejante intento fue, a lo sumo, una aberración de sus primeros años de madurez. Más bien lo criticable es su inhumanismo —su intento de encontrar la «vinculación del hombre, tanto de dependencia como de apoyo, con el mundo circundante que la imaginación siente como un universo» de Dewey, desprendiéndose de toda vinculación con los demás—. Mientras que Dewey pretendió que la cultura europea avanzaba en la dirección de lo que denominaba «lo estético» en virtud del ocio y la libertad que había hecho posible la tecnología, Heidegger no vio nada más en la tecnología que el castigo por nuestro pecado original platónico. De manera optimista, Dewey concibió a Platón no como un desastre, sino como uno de los primeros pasos importantes en despojarnos de la religión, aun cuando uno de los precios a pagar fuese la invención de la metafísica. En términos pragmáticos, pensó que había que sopesar las consecuencias buenas y malas, un contraste del que Platón salía airoso. Para Heidegger, la civilización tecnológica era algo tan ajeno al pensamiento, tan poco griego, que sólo podía servir la negativa a decir cualquiera de las palabras asociadas a ella. Pero esto sólo podía servir de poco. Para Heidegger no hay comunidad que desempeñe el papel que desempeñaron los cristianos para Tillich o los norteamericanos para Dewey. Por ello no hace intento alguno por ayudar a esta comunidad a encontrar un camino ayudándola a volver a tejer sus creencias, y por lo tanto su lenguaje.

En resumen, lo que he querido decir es que considero que el «Ser» es, en Heidegger y de nuevo, por derivación, en Tillich, meramente «alemán trascendental» que significa «una conexión del hombre con el mundo circundante», que *no* nos ayuda a concebir el naturalismo, entendido como la generalización de que «la presencia de todas las cualidades o acontecimientos depende de la organización de un sistema material en el espacio-tiempo». Esto es lo que nos *ayudan* a concebir determinadas formas artísticas (cuando no se conciben de manera romántica y trascendental como una ojeada a otro mundo) y determinadas formas de religión (cuando no se conciben como un encuentro con un poder preexistente que nos ha de salvar). Pero la

visión no es conocimiento. Si «conocimiento» significa el tipo de proposición que puede ser probada contra los criterios públicos explícitamente formulados, entonces Hook tiene bastante razón al decir que «todo conocimiento que tengan los hombres es conocimiento científico». Pero este uso de «conocimiento» meramente nos obliga a encontrar una terminología nueva para las formas de discurso no sujetas a semejantes criterios, pero que no obstante son necesarias para nuestra vida. En *Una fe común*, en algunas de sus observaciones más hegelianas sobre la función social de la filosofía, y en algunas de sus observaciones igualmente hegelianas sobre la función del arte, Dewey intentó formular semejante terminología. Según mi interpretación, esto es también lo que estaban haciendo Tillich y (en ocasiones) Heidegger.

Permítaseme ahora intentar reunir mis dudas sobre el método científico con mi intento por hacer parecer respetable «la búsqueda del Ser». Según veo la cuestión, tanto el pragmatismo como la filosofía «continental» tienen un interés común en refutar una determinada concepción tradicional de la filosofía. Se trata de la concepción de una disciplina que una el rigor argumental que hace posible la apelación a criterios comunes con la capacidad de decidir las cuestiones de significación última para nuestra vida. La imagen tradicional de la filosofía es la de una disciplina que dará lugar (algún día) a resultados no controvertidos acerca de las cuestiones de interés último. El lado cientifista del pragmatismo —el que mejor representa Hook— rechaza esta imagen de la filosofía como superciencia, utilizando un método privilegiado y alcanzando así una suerte de conocimiento no asequible al mero científico natural. El lado holista del pragmatismo —el que mejor representa James— rechaza la sugerencia de que bastan los resultados de las ciencias naturales para dar un sentido a nuestra vida (y el corolario de que el intento no científico de hacer esto último es más o menos una actividad intelectual de segundo orden, que debería satisfacerse pintando cuadros o escribiendo poemas, en vez de ensayando la prosa discursiva). Esta vertiente del pragmatismo desea evitar que el científico natural pase a ocupar el papel cultural que dejó vacante el filósofo-como-supercientífico, como si la cosmovisión naturalista bastase para los fines para los que fueron inventados los dioses, las Ideas platónicas y el Espíritu hegeliano. Desea que ese papel cultural *siga estando* sin cubrir.

La protesta de Heidegger contra la «metafísica de la presencia» y la de Tillich contra la «idolatría» comparten esta meta de refutar la idea de que o bien una superciencia, o bien sólo la ciencia normal, nos van a proporcionar lo que necesitamos. Ambos conciben el posi-

tivismo y el hegelianismo como las dos caras de la misma moneda —la búsqueda de una actitud metódica sobre lo que no permite un método, de transportar las técnicas de relacionar entre sí los diversos fragmentos del mundo en el intento de «imaginar el mundo circundante como un universo»—. El tema principal de la filosofía «continental» de nuestro siglo ha sido la crítica del presupuesto común a Hegel y Carnap —que lo que importa es ser «científico» en el sentido de ejecutar algún procedimiento (dialéctico, inductivo, hipotético-deductivo, analítico o cualquier otro)—. Igual que Hook ha rechazado el «Ser» en nombre del «método», Heidegger ha rechazado el «método» en nombre del «Ser». Sugiero que tanto Hook como Heidegger tenían razón al rechazar lo que rechazaron, pero que en ocasiones ambos estuvieron utilizando las armas pertenecientes a la tradición a la que criticaban. Esas armas deberían abandonarse ahora.

Si las desechamos —si intentamos tener un pragmatismo sin método y una filosofía heideggeriana sin ontología— creo que Tillich, James y el lado más holista y sincrético de Dewey sugieren cómo podría llevarse una vida intelectual. Se conduciría sin mucha referencia a las distinciones tradicionales entre lo cognitivo y lo no cognitivo, entre «verdad» y «consuelo», o entre lo proposicional y lo no proposicional. En particular, no haría mucha referencia a la divisoria entre «filosofía» y algo más, ni intentaría asignar papeles culturales distintivos al arte, la religión, la ciencia y la filosofía. Se desprendería de la idea de que existe un tipo especial de experto —el filósofo— que trata acerca de un determinado tipo de temas (por ejemplo, el Ser, el razonamiento, el lenguaje, el conocimiento, la mente). Dejaría de pensar que la «filosofía» es el nombre de un recinto sagrado que hay que mantener fuera del alcance del enemigo. Los profesionales de otras disciplinas no acudirían ya a los profesores de filosofía para «clarificar» adecuadamente sus conceptos (como el estudiante de Mary McCarthy que, después de concluir su cuento, necesitó ayuda para introducir los símbolos).

Si podemos librarnos de la idea de que había una forma *wissenschaftlich* especial de tratar las ideas «filosóficas» generales (una idea que Dewey hizo todo lo posible por rechazar), tendríamos muchos menos problemas en concebir toda la cultura, desde la física a la poesía, como una única actividad continua e inconsútil en la que las divisiones son meramente institucionales y pedagógicas. Esto nos impediría hacer una cuestión moral del lugar en el que trazar la línea entre «verdad» y «consuelo». Con ello cumpliríamos la misión del aspecto sincrético y holístico del pragmatismo —el aspecto que intenta concebir a los seres humanos como seres que realizan el mismo tipo de solución de problemas en todo el espectro de sus activi-

dades (que *ya* la realizan y por lo tanto no es preciso instarles a que empiecen a realizarla).

Voy a concluir, en un estilo convenientemente pragmático, señalando la relevancia de lo que he venido diciendo para un problema particular de la actual cultura norteamericana —el desdén por el liberalismo tradicional antiideológico norteamericano que mencioné al principio—. Dewey y Hook combatieron, conjuntamente y con gran éxito, contra las tentaciones que supuso el marxismo para los intelectuales norteamericanos de los años treinta. En concreto, combatieron la tentación de concebir, como los norteamericanos hacemos con frecuencia, que nuestras ingenuas formas de vida cultural domésticas habían sido superadas por un conocimiento importado más sofisticado. Los estalinistas y los seguidores de Niebuhr coincidieron en decirnos a los liberales norteamericanos que éramos realmente ingenuos. Dewey y Hook pasaron un buen rato refutando a ambos. Gracias a ellos, la mayoría de los intelectuales norteamericanos del periodo anterior a la guerra no fueron deslumbrados por la profundidad alemana ni por la sutileza francesa. Pero en la actualidad las cosas son diferentes. Algunos de nuestros mejores estudiantes se toman en serio a Althusser. La idea de «profundidad filosófica» está de nuevo en el aire, y esto significa, inevitablemente, un viaje de vuelta al continente. Este viaje no es en modo alguno algo malo en sí, pero ha llegado a asociarse a la idea de que el liberalismo es algo a la vez ligero desde el punto de vista intelectual y necesitado de un «diagnóstico». Tenemos así el lamentable espectáculo de lo que Hook solía llamar el «liberalismo convulsivo» (es decir, el intento de imaginar cómo culpar de todo lo malo que sucede a los círculos dominantes en Norteamérica) unido a una *Tiefsinnigkeit* específicamente filosófica en la afirmación de que necesitamos «nuevos fundamentos filosóficos» para la crítica de la «sociedad burguesa contemporánea» (es decir, las democracias parlamentarias que sobreviven).

Sería absurdo culpar al fracaso del nervio norteamericano de la posguerra de la presencia o ausencia de las diversas concepciones sobre la filosofía. Se trata de un fenómeno mucho más amplio —la pérdida de la esperanza en Norteamérica como nación rectora—. Las frustraciones y dilemas de las últimas cuatro décadas pueden haber hecho inevitable esta pérdida. Pero no parece inevitable que haya tenido que ir unida a la sensación de que se nos ha encontrado *moralmente* indignos del papel que se pensó que podríamos desempeñar. Creo que esta *Schadenfreude* indulgente está en el origen de la idea de que el experimentalismo deweyano, el movimiento intelectual dominante de una época más esperanzada, no era filosofía «verdade-

ra», sino meramente una disculpa racionalizadora de determinadas instituciones.

Por supuesto, esta última idea tiene su grano de verdad. Dewey y sus seguidores postulaban sin duda que la política reformista (tanto a nivel nacional como internacional) podía hacer lo que según los marxistas sólo puede hacer una revolución. En términos más generales, el pragmatismo es el tipo de movimiento sólo concebible en un determinado tipo de comunidad con un cierto tipo de historia. Pero una vez admitido todo esto, deberíamos seguir resistiéndonos a la falsa distinción entre expresar el espíritu de una época y un lugar (y con ello de las diversas instituciones) en términos filosóficos y la «verdadera filosofía». Si significa algo, esta idea designa una disciplina que produciría *más* que semejante expresión —que se separaría de una época y lugar y vería la realidad inmovilizada.

Semejantes nociones encarnan la esperanza de que una jerga nueva puede hacer (un día de estos) lo que no ha hecho ninguna jerga antigua —llevarnos hasta las cosas mismas, acabar con la opinión y la convención y las contingencias históricas—. Representan el viejo sueño platónico. Dewey y Hook ayudaron a varias generaciones de intelectuales norteamericanos a evitar incurrir en este sueño, a evitar la «profundidad filosófica» y volver así a los peligros concretos y detallados de su época. Mi crítica de algunas de las tácticas de Hook —las que adoptó en su discusión con algunos de sus colegas filósofos, frente a las que adoptó en la escena pública más amplia— se ha concebido como una ayuda a su estrategia general de refutación. Si el pragmatismo (despojado del «método») y la filosofía «continental» (despojada de su «profundidad») pudieran reunirse, estaríamos en una posición mejor para defender el liberalismo que la que ilustran las aportaciones de Hook a la vida política norteamericana.

Capítulo 5

TEXTOS Y TERRONES

Al igual que muchas otras disciplinas, la crítica literaria oscila entre el deseo de trabajos a pequeña escala y minuciosos y el deseo de pintar una gran imagen. En la actualidad se encuentra en este último polo, e intenta ser abstracta, general y teórica. Esto ha llevado a que muchos críticos literarios se tomen más interés por la filosofía, y a que los filósofos devuelvan el cumplido. Este intercambio ha resultado útil a ambos grupos. Sin embargo, creo que existe el peligro de que los críticos literarios que buscan ayuda de la filosofía puedan tomarse ésta un poco demasiado en serio. Esto es lo que harán si piensan que los filósofos proporcionan «teorías del significado» o «teorías de la naturaleza de la interpretación», como si la «investigación filosófica» en semejantes temas haya arrojado recientemente nuevos «resultados» interesantes.

También la filosofía oscila entre una autoimagen según el modelo de la «ciencia normal» kuhniana, en la que se resuelven definitivamente problemas a pequeña escala por turno, y una autoimagen según el modelo de la «ciencia revolucionaria» kuhniana, en la que se eliminan todos los viejos problemas filosóficos como pseudoproblemas y los filósofos se ocupan en redescribir los fenómenos en un vocabulario nuevo. La especialidad actualmente denominada «teoría literaria» se ha beneficiado principalmente de este último tipo de filosofía (que últimamente ha estado de moda en Francia y Alemania). Sin embargo, desgraciadamente a menudo ha intentado describirse como si se beneficiase de una filosofía del primer tipo. Ha utilizado la retórica cientifista característica del primer periodo de la filosofía analítica. A menudo encontramos a los críticos utilizando oraciones que empiezan por «La filosofía ha demostrado...» para formular una justificación de adoptar determinado enfoque en un texto literario, o en la historia literaria, o en la formación de cánones literarios.

Creo que los críticos harían mejor en constatar que ya no es probable que la filosofía arroje «resultados definitivos» (en el sentido en que la microbiología puede demostrar cómo crear la inmunidad a una determinada enfermedad, o la física nuclear cómo construir

una bomba mejor), como tampoco la propia crítica literaria. No debería considerarse esto una «blandura» por parte de ambas disciplinas, sino simplemente una ilustración del hecho de que hay muchos ámbitos en los que los deseos no son tan objeto de consenso como en medicina o en la industria de armamentos. Sería mejor que los críticos tuviesen simplemente filósofos favoritos (y los filósofos tuviesen críticos literarios favoritos), elegidos por consonancia con sus propios *desiderata*. Si un crítico literario desea obtener la gran imagen, contar el gran relato, va a tener que realizar el mismo tipo de formación de cánones con respecto a los filósofos como hace con respecto a los novelistas, los poetas o sus colegas los críticos.[1] Como lo expresa sensatamente Geoffrey Hartman, «la propia teoría es sólo otro texto; no goza de un estatus privilegiado».[2]

La necesidad de disponer de una teoría general (de algo tan grandilocuente como una «interpretación», un «conocimiento», una «verdad» o un «significado») es del tipo de las necesidades que James y Dewey intentaron poner en perspectiva al insistir, con Hegel, en que la teoría viene después del logro concreto, en vez de estar presupuesta por éste. De acuerdo con esta concepción pragmática, un estilo «teórico» —el estilo «aristotélico» que depende mucho de las definiciones, o el estilo «galileano» que depende de las generalizaciones— es útil sobre todo para fines pedagógicos, para ofrecer formulaciones sucintas de logros del pasado. Aplicado a la crítica literaria, el pragmatismo ofrece razones gracias a las cuales los críticos no tienen que preocuparse por ser «científicos» ni deberían asustarse por el aspecto de «subjetividad» resultante de la adopción de un estilo no teórico, narrativo. Sugiere que no temamos la subjetividad ni nos preocupemos por la metodología, sino que simplemente pasemos a elogiar a nuestros héroes y a condenar a nuestros villanos realizando odiosas comparaciones. Nos insta a no intentar mostrar que nuestra elección de héroes nos viene impuesta, o suscrita, por principios anteriormente plausibles. Para los pragmatistas, el contar historias sobre la forma en que nuestros textos literarios favoritos y menos favoritos están vinculados no se distingue —pues no es más que una especie— de la empresa «filosófica» de contar historias sobre la naturaleza del universo que destacan todas las cosas que a uno

1. Véase mi «The historiography of philosophy: four genres» en *Philosophy in history: essays in the historiography of philosophy*, edición a cargo de Richard Rorty, J.B. Schneewind, y Quentin Skinner (Cambridge, 1984), para una defensa de la tesis de que la *Geistesgeschichte*, en razón de su función formadora de cánones, ha asumido en nuestra cultura el papel que antes habían desempeñado los sistemas filosóficos (del tipo ilustrado por Leibniz y Kant).

2. Geoffrey Hartman, *Criticism in the wilderness* (New Haven, 1980), pág. 242.

le gustan más y menos. El erróneo intento de ser «científico» es una confusión entre un recurso pedagógico —el recurso de resumir el resultado de la propia narrativa en pequeñas fórmulas densas— y un método para descubrir la verdad.

En las páginas que siguen voy a ofrecer primero una explicación general de la concepción pragmatista de la naturaleza de la verdad y de la ciencia, a fin de completar el esbozo que acabo de ofrecer. A continuación volveré a la cuestión de qué aspecto tiene la noción de «significado» enfocada desde la óptica pragmatista. En ambas secciones voy a recomendar que evitemos la sugerencia de Dilthey de construir dos metavocabularios paralelos diferenciados, uno para las *Geistes-* y el otro para las *Naturwissenschaften*. En cambio, deberíamos suponer que si una doctrina filosófica no es plausible con respecto al análisis de los terrones por parte de los químicos, probablemente tampoco es de aplicación a los análisis de los textos por parte de los críticos literarios.

Los pragmatistas afirman que la noción tradicional de que «la verdad es correspondencia con la realidad» es una metáfora que no se puede hacer efectiva y está gastada. Algunos enunciados verdaderos —como «El gato juega con el zapato»— pueden emparejarse con otros trozos de realidad para asociar partes del enunciado con partes del trozo elegido. La mayoría de los enunciados verdaderos —como «El gato *no* juega con el zapato» y «Hay números transfinitos» y «El placer es mejor que el dolor»— no pueden emparejarse. Además, no estaremos en mejor situación si construimos incluso un esquema metafísico que empareje algo del mundo con cada parte de *cada* enunciado verdadero, y alguna relación de primer orden con toda relación metalingüística correspondiente. Pues aún deberíamos enfrentarnos a la cuestión de si el lenguaje de primer orden que utilizamos «corresponde con la realidad» *él mismo*. Es decir, deberíamos preguntarnos si el hablar de gatos, números o de la bondad es la forma correcta de fragmentar el universo en trozos, si nuestro lenguaje corta la realidad por las articulaciones. Los pragmatistas llegan a la conclusión de que la intuición de que la verdad es correspondencia debería extirparse en vez de explicarse.[3] De acuerdo con esta concepción, la noción de que la realidad tiene una «naturaleza» a la que tenemos la obligación de corresponder es tan solo una variante más de la noción de que puede aplacarse a los dioses canturreando las

3. Véase mi artículo «Pragmatismo, Davidson y la verdad» (*infra*). En él argumento que el holismo de Davidson en la teoría del significado coincide con el resultado del pragmatismo, una vez que éste renuncia al intento de definir *verdadero* (por ejemplo, invocando la noción peirceana de «fin ideal de la indagación»).

palabras adecuadas. La noción de que algunos de entre los lenguajes que la humanidad ha utilizado para relacionarse con el universo es aquel que prefiere el universo —el que corta las cosas en las articulaciones— fue un bonito engaño. Pero ahora ha resultado demasiado manido para tener alguna utilidad.

Esta línea de argumentos sobre la verdad suele afrontarse cambiando el tema, desde la verdad a la facticidad. La ciencia —se dice— trata con hechos duros, y los demás ámbitos de la cultura o deberían imitar, o confesar su incapacidad de imitar, el respeto de los científicos a la facticidad en bruto. Aquí el pragmatista invoca su segunda línea de argumentos. Ofrece un análisis de la naturaleza de la ciencia que concibe la reputada dureza de los hechos como un artificio creado por nuestra elección del juego de lenguaje. Construimos juegos en los que un jugador pierde o gana si sucede algo definido e incontrolable. Quizás en algún juego de pelota maya, el equipo asociado a la divinidad lunar pierde automáticamente, y es ejecutado, si hay un eclipse de luna durante el juego. En el póquer, sabes que has ganado si has recibido una mano con bastantes ases. En el laboratorio, una hipótesis puede desacreditarse si el papel de ensayo se vuelve azul, o si el mercurio no llega a un determinado nivel. Se concuerda en que una hipótesis ha sido «verificada por el mundo real» si el ordenador arroja un número determinado. La dureza del hecho en todos estos casos no es más que la dureza de los acuerdos previos en una comunidad sobre las consecuencias de un acontecimiento determinado. La misma dureza prevalece en la moralidad o la crítica literaria si, y sólo si, la comunidad en cuestión tiene una igual firmeza sobre quién pierde y quién gana. Algunas comunidades no se toman demasiado en serio las trampas en las cartas, o los matrimonios entre tribus; otros pueden convertir a una u otra práctica en algo decisivo de su trato hacia sus congéneres. Algunas de las «comunidades interpretativas» de Stanley Fish te rechazan si interpretas «Lycidas»* como un poema que versa «realmente» sobre la intertextualidad. Otras te aceptarán sólo si lo haces.

Este análisis pragmatista de la dureza de los datos puede parecer que confunde la fuerza física causal del acontecimiento con la mera fuerza social de sus consecuencias. Cuando Galileo vio las lunas de Júpiter por su telescopio, puede decirse que el impacto en su retina fue «duro» en el sentido que aquí nos ocupa, aunque sus consecuencias fueron sin duda diferentes para comunidades diferentes. Los astrónomos de Padua las consideraron meramente una anomalía más que tenía que integrarse de algún modo en una cosmología más o menos aristotélica, mientras que los admiradores de Galileo

* Elegía de Milton. (N. del T.)

pensaron que hacía pedazos de una vez por todas la idea de las esferas cristalinas. Pero el dato *en sí* —podría decirse— es extremadamente real, independientemente de la interpretación que reciba.

El pragmatista sale al paso de esta aseveración diferenciándose del idealista. Concuerda en que existe algo semejante a la resistencia física en bruto —la presión de las ondas de luz en el ojo de Galileo, o de la piedra en la bota del doctor Johnson—. Pero no ve manera de transferir este carácter bruto no lingüístico a los *hechos*, a la verdad de las oraciones. La manera en que una hoja en blanco toma la forma del tinte que la colorea no tiene analogía con la relación entre la verdad de una oración y el acontecimiento sobre el que versa. Cuando el tinte incide sobre la hoja en blanco sucede algo causal, pero hay tantos *hechos* que se incorporan al mundo como lenguajes para describir esa transacción causal. Como dice Donald Davidson, la causación no está sujeta a descripción, pero sí la explicación. Los hechos son entidades híbridas; es decir, las causas de la enunciabilidad de las oraciones incluyen tanto estímulos físicos como nuestra elección anterior de respuesta a estos estímulos. Decir que hemos de respetar los hechos es simplemente decir que, si vamos a jugar un determinado juego de lenguaje, debemos seguir las reglas. Decir que debemos tener respeto hacia las fuerzas causales no mediatizadas carece de objeto. Es como decir que la hoja en blanco debe tener respeto por el tinte que se imprime en ella. La hoja en blanco no tiene elección, ni nosotros tampoco.

La tradición filosófica ha ansiado encontrar una forma de aproximarse a la total pasividad de la hoja en blanco. Ha concebido el lenguaje como un ente interpuesto, como un cojín, entre nosotros y el mundo. Ha lamentado que la diversidad de los juegos de lenguaje, de las comunidades interpretativas, nos permita tanta variación en la manera de responder a las presiones causales. Le gustaría que fuésemos máquinas de producir enunciados verdaderos en respuesta «directa» a la presión de la realidad sobre nuestros órganos. En cambio, los pragmatistas consideran que la metáfora del lenguaje como cojín del efecto de las fuerzas causales ya no puede explotarse con provecho. Pero si esa metáfora vale, también vale la noción tradicional de un lenguaje ideal, o de la teoría empírica ideal, como un cojín ultradelgado que traduce la acometida brutal de la realidad en enunciados y actos de la manera más directa posible.

Las metáforas que, según el pragmatista, ponemos en lugar de toda esta referencia masoquista al carácter duro y directo son las de la conducta lingüística como uso de herramientas, del lenguaje como una manera de asir las fuerzas causales y conseguir que hagan lo que deseamos, modificarnos a nosotros y a nuestro entorno

según nuestras aspiraciones. El pragmatista exalta así la espontaneidad al precio de la receptividad, igual que su adversario realista hizo lo contrario. Al hacerlo muestra su deuda para con el romanticismo y el idealismo absoluto. Pero el pragmatista no intenta justificar sus metáforas mediante un argumento filosófico —afirmando haber hecho algún descubrimiento nuevo sobre la naturaleza del universo o del conocimiento que muestra que la naturaleza de la verdad es diferente a la que se había pensado—. Rechaza las apelaciones aristotélicas a la naturaleza de esto y aquello. En cambio, al igual que Dewey, cuenta relatos sobre cómo se ha idiotizado el decurso del pensamiento occidental por obra de las metáforas que detesta. Su propia técnica en filosofía es el mismo estilo narrativo homérico que recomienda al crítico literario. Su recomendación al crítico se funda así no en una teoría sobre la literatura o sobre la crítica, sino en una narrativa cuyos detalles le ayudará a concretar —es de esperar— el crítico literario. El filósofo pragmatista tiene un relato que contar acerca de sus libros favoritos y también menos favoritos —por ejemplo, los textos de Platón, Descartes, Hegel, Nietzsche, Dewey y Russell. Le gustaría que otras personas tuviesen relatos que contar sobre otras secuencias de textos, sobre otros géneros —relatos que encajen con el suyo—. Aquello a lo que apela no es a los últimos descubrimientos filosóficos sobre la naturaleza de la ciencia o el lenguaje, sino a la existencia de ideas acerca de estos asuntos que concuerden con determinadas ideas que tienen otras personas sobre estas cuestiones (por ejemplo, los críticos del momento que buscan una gran imagen).

En lo que he dicho hasta ahora coincido con Walter Michaels, cuya obra vincula el pragmatismo norteamericano con un relato como el de Fish sobre la naturaleza de la interpretación. Michaels resume esta actitud diciendo lo siguiente: «Nuestras creencias no son obstáculos entre nosotros y el significado, sino aquello que hace posible el significado».[4] Mi exposición del pragmatismo pretende mostrar que esta afirmación puede considerarse el corolario de la tesis más general de que nuestras creencias, nuestras teorías, nuestros lenguajes, nuestros conceptos —todo lo que Kant ubicó en el lado de la «espontaneidad»— no deben considerarse defensas contra la dureza de los datos, y mucho menos como velos interpuestos entre los objetos y nosotros, sino como maneras de poner a trabajar para nosotros las fuerzas causales del universo. En el caso de los textos, estas fuerzas meramente imprimen pequeñas reproducciones en nuestras retinas. A partir de ahí somos nosotros quienes tenemos que sacar algo de

4. Walter Michaels, «Saving the text», *Modern Languaje Notes*, 93 (1978), pág. 780. Véase también Jeffrey Stout, «What is the meaning of a text?», *New Literary History*, 14 (1982), págs. 1-12.

estas reproducciones contando un relato sobre su relación con otros textos, o las intenciones de su autor, o lo que hace la vida digna de ser vivida, o los acontecimientos del siglo en que se escribió el poema, o los acontecimientos de nuestro siglo, o los sucesos de nuestra vida, o cualquier otra cosa que parezca adecuada en una situación determinada. La cuestión de si *en realidad* cualquiera de estos relatos es adecuado es como la cuestión de si el hilomorfismo aristotélico o la matematización galileana es *realmente* adecuada para describir el movimiento de los planetas. Desde el punto de vista de una filosofía pragmatista de la ciencia, semejante cuestión no tiene objeto. La única cuestión es la de si el describir los planetas en uno u otro lenguaje nos permite contar relatos sobre ellos que encajen con todos los relatos que deseamos contar.

No obstante, cualquiera que argumente desde una filosofía pragmatista de la ciencia a una filosofía de la interpretación literaria como la de Fish va a tener que explicar la diferencia *aparente* entre la química y la crítica. *Parece* existir una diferencia entre los objetos duros con que tratan los químicos y los blandos con que tratan los críticos literarios. Esta aparente diferencia constituye el motivo para que todas las teorías neodiltheyanas insistan en la distinción entre explicación y comprensión, y para que todas las teorías neo-saussureanas insistan en la distinción entre terrones y textos. El pragmatista rechaza ambas distinciones, pero tiene que admitir que hay una diferencia *prima facie* a explicar. Pues cuando el químico afirma que el oro no es soluble en ácido nítrico, se acabó la historia. Pero cuando el crítico afirma que el problema de *Otra vuelta de tuerca*, o de *Hamlet*, o cualquier otro texto, no es soluble en el aparato de la nueva crítica psicoanalítica o semiótica, esto es una invitación a que las respectivas escuelas de crítica destilen brebajes aún más potentes.

La manera idealista de Kant de interpretar esta diferencia se ha vuelto canónica. Kant pensó que los objetos duros eran aquellos que nosotros constituimos según *reglas* —reglas establecidas por conceptos inevitables enlazados en nuestras facultades transcendentales— mientras que los objetos blandos eran aquellos que constituimos sin que estén ligados a regla alguna. Esta distinción —el fundamento transcendental de la distinción tradicional entre lo cognitivo y lo estético— no es satisfactoria por las razones dialécticas esgrimidas por Hegel y las evolutivas formuladas por Dewey. No se puede formular una regla sin decir cómo sería violar la regla. Tan pronto como lo hacemos, resulta interesante la cuestión de si seguirla o no. Cuando —con Hegel— empezamos a concebir las reglas como etapas históricas o productos culturales, borramos la distinción kantiana entre conducta regida por reglas y conducta lúdica. Pero mientras que

Hegel interpreta la ciencia natural como una forma más bien temprana y primitiva de autoconsciencia del espíritu, Dewey concibe la química, la crítica literaria, la paleontología, la política y la filosofía avanzando conjuntamente —como camaradas iguales con intereses diferentes, que *sólo* se distinguen por estos intereses, y no por el estatus cognitivo—. James y Dewey apreciaron la idea de Kant de que no se pueden comparar nuestras creencias con algo que no es una creencia para ver si corresponde. Pero señalaron sensatamente que esto no significa que no exista nada en el exterior *sobre* lo cual versan las creencias. La independencia *causal* del oro o del texto respecto al químico o el crítico indagador no significa que éste pueda o deba realizar la imposible hazaña de desnudar su objeto elegido de las inquietudes humanas, verlo como es en sí, y luego ver cómo nuestras creencias encajan en él. Así pues, hemos de descartar la distinción de Kant entre constituir el oro mediante una síntesis regida por reglas y constituir los textos mediante una síntesis libre y lúdica.

Los pragmatistas sustituyen esta formulación idealista por una aceptación plena de la inhumana y bruta tenacidad causal del oro o del texto. Pero piensan que no hay que confundir esto con —por así decirlo— una tenacidad *intencional*, una insistencia en que se *describa de una determinada manera*, su *propia* manera. El objeto puede, dado un acuerdo previo en un juego de lenguaje, hacer que tengamos creencias, pero no puede sugerir las creencias que hemos de tener. Sólo puede hacer cosas a las que nuestras prácticas reaccionan con cambios de creencias preprogramados. Así, cuando se le pide que interprete la diferencia entre objetos duros y objetos blandos, el pragmatista dice que la diferencia está entre las reglas de una institución (la química) y las de otra (la crítica literaria). Piensa, con Stanley Fish, que «todos los hechos son institucionales, y sólo son hechos en virtud de la institución anterior de tales [dimensiones de valoración concebidas socialmente]».[5] La única manera de obtener un hecho no institucional sería encontrar un lenguaje para describir un objeto que fuese tan poco nuestro, y tanto el propio objeto, como las fuerzas causales del objeto. Si renunciamos a esa fantasía, ningún

5. Stanley Fish, *Is there a text in this class?* (Cambridge, Mass., 1980), pág. 198. Por supuesto, ni el oro ni el texto son institucionales cuando se consideran como *locus* de fuerza causal —para resistir los ataques de un ácido, o hacer que determinadas formas aparezcan en la retina—. Utilizando un vocabulario causal podemos decir que el mismo objeto es estímulo para muchos usos del lenguaje. Pero tan pronto como nos preguntamos por los *hechos* acerca del objeto, estamos preguntando cómo hay que describir el objeto en un lenguaje particular, y ese lenguaje es una institución. El hecho de que el mismo objeto se glose en muchas comunidades diferentes no muestra —*pace* la crítica de Fish por Richard Wollheim— que el objeto pueda ayudarnos a decidir a qué comunidad pertenece.

objeto parecerá más blando que otro. Más bien, algunas instituciones parecerán internamente más diversas, más complejas, más polémicas en relación a los *desiderata* finales que otras.

Esto por lo que se refiere a la concepción del pragmatista de la verdad y de la ciencia. Vuelvo ahora a la consideración de algunas cuestiones que me ha planteado mi colega E.D. Hirsch, Jr. Hirsch ha defendido la posibilidad de la interpretación objetiva realizando una distinción entre aislar el significado de un texto (una tarea a la que se aplican las pruebas normales de objetividad histórica) y relacionar ese significado con otra cosa. A esta última actividad Hirsch la denomina hallar la *significación* del texto, frente a encontrar su *significado*. Concuerdo con Hirsch en que necesitamos algunas distinciones como ésta. También concuerdo con él en que, según sus propias palabras, «la tan publicitada escisión entre pensar en las ciencias y en las humanidades no existe».[6] Creo que tiene razón cuando sugiere que la filosofía de la ciencia y la teoría literaria deberían proyectarse mutuamente. Pero creo que su distinción entre «significado» y «significación» es errónea en determinados aspectos. Mi estrategia holística, característica del pragmatismo (y en particular de Dewey) consiste en reinterpretar todo dualismo semejante como un bloqueo momentáneamente conveniente de regiones a lo largo de un espectro, en vez de como reconocimiento de una división ontológica, metodológica o epistemológica. Así pues, voy a presentar semejante espectro y utilizarlo como instrumento heurístico para comentar el dualismo de Hirsch.

En la tabla que viene a continuación hay una columna para los textos y otra para los terrones, una división que se corresponde aproximadamente a la de cosas realizadas y cosas encontradas. Al referirme a un texto paradigmático, piénsese en algo desconcertante afirmado o escrito por un miembro de una tribu primitiva, por Aristóteles o por Blake. Los artefactos no lingüísticos, como los jarrones, son casos límite de textos. Cuando me refiero a un terrón, piénsese en algo que se llevaría a analizar a un científico natural en vez de a un representante de las humanidades o las ciencias sociales —algo que puede resultar ser, por ejemplo, una pieza de oro o el estómago fósil de un estegosaurio—. Una bolsa de plástico plegada es un caso límite de terrón. La mayor parte de la reflexión filosófica sobre la objetividad —la mayor parte de la epistemología y de la filosofía de la ciencia— se ha centrado en los terrones. La mayor parte de las discusiones acerca de la interpretación se han centrado en los textos. Creo que muchas controversias sobre la objetividad de la interpretación pueden allanar-

6. E.D. Hirsch, Jr., *Validity in interpretation* (New Haven, 1967), pág. 264.

se insistiendo, en la medida de lo posible, en el paralelismo texto-terrón. En particular, creo que si se parte de una filosofía de la ciencia kuhniana, se puede mantener la mayor parte de lo que quiere decir Hirsch sobre la validez de la interpretación. Así desearía convencer a Hirsch de que su concepción puede reconciliarse con el tipo de pragmatismo Dewey-Wittgenstein-Davidson-Kuhn que estoy defendiendo.

TEXTOS	*TERRONES*
I. Los rasgos fonéticos o gráficos de una inscripción (éste es el dominio de la filología).	I. El aspecto sensorial y la ubicación espacio-temporal de un terrón (lo pertinente aquí es evitar una ilusión perceptiva).
II. Lo que respondería el autor, en condiciones ideales, a las preguntas sobre su inscripción que estén formuladas en términos que puede comprender por sí mismo.	II. La esencia real del terrón que subyace a su apariencia —la forma en que Dios o la naturaleza lo describirían.
III. Lo que respondería el autor, en condiciones ideales, a *nuestras* preguntas sobre su inscripción —preguntas para comprender las cuales tendría que ser reeducado (piénsese en un primitivo formado en Cambridge, un Aristóteles que hubiera asimilado a Freud y a Marx) pero que son fáciles de entender para una comunidad interpretativa actual.	III. El terrón descrito por ese sector de *nuestra* ciencia «normal» especializada en terrones de ese tipo (por ejemplo, un análisis rutinario realizado por un químico, o una identificación rutinaria realizada por un biólogo.
IV. El papel del texto en la concepción revolucionaria de alguien de la secuencia de inscripciones a la que pertenece el texto (incluidas las sugerencias revolucionarias sobre la secuencia de que se trata) —por ejemplo, el papel de un texto de Aristóteles en Heidegger o de un texto de Blake en Bloom.	IV. El terrón descrito por un científico revolucionario, es decir, alguien que desea reformular la química, o la entomología, o cualquier otra ciencia, de forma que los análisis químicos o las taxonomías biológicas actualmente «normales» se revelan como «meras apariencias».
V. El papel del texto en la concepción que alguien tiene distinta al «género» a que pertenece el texto —por ejemplo, su relación con la naturaleza del hombre, la finalidad de mi vida, la política de nuestra época, etc.	V. El lugar del terrón, o de ese *tipo* de terrón en la concepción que alguien tiene de algo distinto a la ciencia a la que se ha asignado el terrón (por ejemplo, el papel del oro en la economía internacional, en la alquimia del siglo XVI, en la vida fantasiosa de Albecrich, en mi vida fantasiosa, etc., frente a su papel en la química).

Los números II-V de la columna «textos» pueden concebirse como cuatro significados posibles de «significado»; los mismos números de la columna «terrones» pueden considerarse otros tantos significados de «naturaleza». Pueden considerarse los cuatro quintos finales de la tabla como cuatro definiciones de cada término, ordenadas por niveles. La idea que el pragmatista aporta desde la filosofía de la ciencia, la idea que condiciona su actitud hacia las cuestiones de la teoría literaria, es su afirmación de que la definición de la columna «terrones» en el nivel II no es una noción útil. El *anti*pragmatista en filosofía de la ciencia y en filosofía del lenguaje (por ejemplo, Kripke, Boyd) es el filósofo que piensa que existen cosas como «naturalezas verdaderas» o «esencias reales». Pero para el pragmatista, sólo podemos distinguir esencias nominales mejores y peores —descripciones del terrón más o menos útiles—. Para él, no es necesaria la noción de una convergencia de la indagación científica hacia lo que el terrón es en sí real y verdaderamente. Así, el filósofo pragmatista de la ciencia puede sentirse tentado a interpretar la distinción de Hirsch entre «significado» y «significación» como una distinción entre significado *in se* y significado *ad nos*, y rechazar a Hirsch como un aristotélico trasnochado que no ha aprendido aún que todas las esencias son nominales.[7]

Semejante rechazo sería excesivamente precipitado. Pues obviamente *existe* algo llamado «la intención del autor» que podemos utilizar y utilizamos para interpretar el nivel II en el caso de los textos, pero que no podemos utilizar para interpretar el nivel II en el caso de los terrones. La *única* diferencia interesante entre textos y terrones es que conocemos cómo crear y defender hipótesis sobre las intenciones del autor en un caso pero no en el otro. Reinterpretando la reinterpretación que hace Hirsch de Vico, diría que el hecho de que el nivel II tenga sentido para los textos pero no para los terrones es la clave de la verdad de la «idea de Vico de que el ámbito humano es genuinamente cognoscible, mientras que no lo es el ámbito de la naturaleza».[8] También diría que el origen de la filosofía realista y antipragmatista de la ciencia está en el intento, característico de la Ilustración, de que la «naturaleza» desempeñe las funciones de Dios —el intento de hacer de la ciencia natural una manera de adecuarse a la voluntad de un poder distinto a nosotros, en vez de simplemente

7. Para la exposición de la polémica realismo-pragmatismo en filosofía de la ciencia, véase, por ejemplo, W.H. Newton-Smith, *The rationality of science* (Londres, 1981), y una útil recopilación de ensayos sobre Kuhn, *Paradigms and revolutions*, edición a cargo de Gary Gutting (Notre Dame, 1980). La mejor formulación reciente de la posición pragmatista es la obra de Hilary Putnam, *Reason, truth and history* (Cambridge, 1981).

8. Hirsch, *Validity in interpretation*, pág. 273.

facilitar nuestro comercio con las cosas que nos rodean—. Según mi interpretación, nuestro ideal de conocimiento perfecto es el conocimiento empático que en ocasiones tenemos de la situación mental de otra persona. Las epistemologías realistas han sido intentos descarriados para transferir este tipo de conocimiento a nuestro conocimiento de los terrones. Como dijo Nietzsche, «el concepto de sustancia es una consecuencia del concepto de sujeto; y no al revés».[9] Las interpretaciones realistas de la ciencia natural son así intentos desesperados de hacer que la ciencia física imite a las *Geisteswissenschaften*. Pero tan pronto abandonamos el animismo primitivo, y las formas más sofisticadas de antropomorfización de la naturaleza intentadas por Platón y Aristóteles, podemos admitir que los terrones son sólo algo que en la actualidad es conveniente definir como tal —es decir, que no tienen un «interior» como lo tienen las personas—. Así, mientras que Hirsch desea hacer que la filosofía realista de la ciencia parezca buena para hacer que el «significado» al nivel II parezca bueno para los textos, yo deseo hacer lo contrario. Yo deseo admitir todo lo que dice Hirsch sobre la validez objetiva de la indagación del significado (en ese sentido) al objeto de hacer que la filosofía realista de la ciencia parezca mala. Deseo insistir en que *podemos* tener lo que Hirsch desea al nivel II para los textos, sólo para probar que *no podemos* tener nada semejante para los terrones.

Pero aun cuando coincido con Hirsch en que podemos tener el mismo tipo de objetividad sobre la mente del autor de la que podemos tener sobre la composición química de un terrón, deseo discrepar con la manera en que establece una distinción entre significado y significación. Hirsch define estos términos en el siguiente pasaje: «"Significado" se refiere a todo el significado verbal de un texto, y "significación" se refiere al significado textual en relación a otro contexto, es decir, otra mente, otra época, una materia más amplia, un sistema de valores diferente, etc. En otras palabras, "significación" es el significado textual relacionado con un contexto —cualquiera— más allá de sí mismo».[10] Estas definiciones le permiten afirmar que «desde el punto de vista del conocimiento, la crítica válida depende de la interpretación válida»,[11] donde «crítica» significa el descubrimiento de la significación e «interpretación» el descubrimiento del significado. Estas distinciones entrelazadas están respaldadas por la afirmación de Hirsch de que «si no pudiéramos distinguir un con-

9. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, párr. 485.
10. E.D. Hirsch, Jr., *Aims of interpretation* (Chicago, 1976), pág. 3.
11. Hirsch, *Validity in interpretation*, pág. 162.

tenido de la consciencia de sus contextos, no conoceríamos objeto alguno en el mundo».[12]

Desde mi wittgensteiniano punto de vista, la husserliana referencia de Hirsch a los contenidos de la consciencia y a los objetos intencionales puede sustituirse por la referencia a nuestra capacidad de coincidir en aquello sobre lo que pensamos —es decir, de coincidir en qué proposiciones que utilizan las mismas expresiones de referencia aceptamos, aun discrepando sobre el valor de verdad de las demás—. Con Wittgenstein, considero un exceso innecesario la referencia a la «intuición» (y a la «consciencia» y a la «intencionalidad») —algo que no puede explicar nuestro uso del lenguaje y que es innecesario si consideramos primitivo ese uso.[13] El pragmatismo concibe el conocimiento no como una relación entre la mente y un objeto, sino, más o menos, como la capacidad de alcanzar un acuerdo utilizando la persuasión antes que la fuerza. Desde este punto de vista, la distinción entre un objeto X y el contexto en el que se da nunca es más que una distinción entre dos grupos de proposiciones —más o menos, las que utilizan la palabra X que actualmente se presuponen y no se ponen en duda, y las que actualmente se discuten—. No hay forma de identificar un objeto más que hablando acerca de él —poniéndolo en el contexto de otras cosas sobre las que quieres hablar (considero que ésta es una de las moralejas de la crítica de Wittgenstein a la idea de definición ostensiva)—. Lo que conocemos tanto de los textos como de los terrones no es nada más que la manera en que éstos se relacionan con otros textos y terrones mencionados o presupuestos por las proposiciones que utilizamos para describirlos. Al nivel I de un texto de Aristóteles está sólo la cosa que se encuentra en una determinada página, tiene esta forma visual cuando se imprime en ese tipo de letra, etc. Al nivel II el significado de un texto de Aristóteles es cualquier cosa que diría sobre él, por ejemplo, un Aristóteles no reeducado. Al nivel III se encuentra lo que diría sobre él alguien como Werner Jaeger; al nivel IV está lo que, por ejem-

12. Hirsch, *Aims of interpretation*, pág. 3.

13. El que se pueda ser tan tajante sobre la consciencia y la intencionalidad es objeto de disputa entre, por ejemplo, Daniel Dennett y John Searle. Yo defiendo a Dennett contra Searle en «Contemporary philosophy of mind» y en «Comments on Dennett», y Dennett se desmarca de algunas partes de mi defensa en «Comments on Rorty», todos ellos en *Synthèse*, 53 (1982). Una discusión afín es la de cuán en serio hemos de tomar la noción de «referencia». Kripke es el mejor ejemplo de filósofo que se la toma muy en serio. Para la posición anti-Kripke, véase Donald Davidson, «Reality without reference», en sus *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984); Putnam, *Reason, truth and history*; y mi «Is there a problem about fictional discourse?», en *Consequences of pragmatism* (Minneápolis, 1982).

plo, dice Heidegger sobre él; al nivel V está, por ejemplo, lo que yo estoy diciendo aquí sobre él.

Es erróneo preguntarse qué es aquello que es lo *mismo* en cada nivel, como si fuésemos en busca de un sustrato permanente de descripciones cambiantes. Todo lo que necesitamos para hacer posible la comunicación y persuasión, y así el conocimiento, es la técnica lingüística necesaria para pasar de un nivel a otro. Una explicación de la adquisición de esa técnica no exige que postulemos un objeto —el mismo texto en sí, o el verdadero significado del texto, o el mismo terrón en sí, o la esencia verdadera del terrón— que está presente a la consciencia en cada nivel. Todo lo que necesitamos es que pueda alcanzarse un acuerdo sobre aquello de lo que estamos hablando —y esto sólo significa un acuerdo sobre un número razonable de proposiciones que utilizan el término en cuestión—. Las proposiciones a *cualquier* nivel realizan esa labor. La tradición epistemológica común a Hirsch y a la «teoría de la autonomía semántica» (que Hirsch atribuye a los nuevos críticos y a los deconstructivistas) insiste en que ha de elegirse uno de estos niveles como «aquello sobre lo que *en realidad* estamos hablando» en cada uno de los demás niveles. Ambos insisten en que el conocimiento del significado a ese nivel es el fundamento de la discusión a los demás niveles. Pero esta doctrina común es —en mi opinión— el análogo a la doctrina común al empirismo fenomenalista y a la actual reacción realista contra el fenomenalismo —a saber, la doctrina de que o bien el nivel I (para el fenomenalismo) o el nivel II (para el realismo) es el privilegiado (en el caso de los terrones) en tanto que «determina la referencia»—. Desde una óptica pragmatista, toda esta noción de privilegiar un nivel y presentarlo como fundamento de la indagación es un desafortunado intento más de salvar la noción de verdad como correspondencia. Hirsch y sus adversarios están demasiado preocupados por la textualidad característica de los textos, igual que Kripke y sus adversarios están demasiado preocupados por la terroneidad característica de los terrones. En vez de intentar ubicar la identidad, deberíamos disolver tanto los textos como los terrones en nodos con tramas de relaciones transitorias.

La crítica de los intentos de privilegiar niveles ha dado lugar, desafortunadamente, a una suerte de relativismo absurdo según el cual las concepciones de los idiosincrásicos místicos de la naturaleza sobre los terrones están de alguna manera «en pie de igualdad» con las concepciones de los profesores de química (como en Feyerabend) o que las interpretaciones de los textos mediante libre asociación están «en pie de igualdad con» las interpretaciones filológicas o históricas normales. Todo lo que significa «en pie de igualdad con» en es-

tos contextos es «epistemológicamente en pie de igualdad». Así interpretada, esta afirmación es verdadera pero trivial. Cualquiera, por necio que parezca, puede —pues conocemos todo meramente por razones *epistemológicas*— ser el creador de una brillante nueva explicación del significado de algunos textos o de la naturaleza de algunos terrones. El tiempo lo dirá, pero no la epistemología —ni tampoco la filosofía de la ciencia, ni la semiótica, ni cualquier otra teoría que pretenda ofrecer una taxonomía de todas las posibles nuevas ideas brillantes, de todos los futuros posibles—. Después de todo, tuvimos que soñar con una nueva filosofía de la ciencia para hacernos cargo de Galileo y de sus amigos, y toda una nueva estética para hacernos cargo de Duchamp y de *sus* amigos. En el futuro tendremos que rehacer nuestras narrativas sobre cómo encajan las teorías científicas, las pinturas, los poemas o los ensayos literarios tan a menudo como alguien haga algo tan original y chocante que no encaje en los relatos que estamos acostumbrados a contar.

El reciente predominio de lo que he denominado el «relativismo tonto» —la inferencia mala de «ninguna diferencia epistemológica» a «ningún criterio de selección objetivo»— ha llevado a escritores como Hirsch a intentar crear teorías generales de la interpretación, teorías que nos ayuden a mantener la idea de «interpretación correcta del texto» frente a la de «buena interpretación para determinados fines». Estoy de acuerdo con Hirsch en que todo lo que necesitamos es esta última noción, y no veo que —*pace* Hirsch— tengamos que asignar un significado de nivel II a un texto antes de que podamos asignar significados a otros niveles. Entiendo la objetividad en términos de la capacidad de conseguir un acuerdo sobre si un conjunto particular de *desiderata* se ha satisfecho o no. Creo, pues, que podemos tener un conocimiento objetivo a cualquier nivel sin necesariamente tenerlo a cualquier otro.

En la exposición anterior he intentado sugerir que la filosofía del lenguaje y la epistemología no deben tomarse tan en serio como las toman Hirsch y sus adversarios. No creo que los filósofos hayan descubierto o vayan a descubrir algo sobre la naturaleza del conocimiento, el lenguaje, la intencionalidad o la referencia que vaya a hacer la vida enormemente diferente a los críticos, historiadores o antropólogos. Éstos no tienen unos conocimientos especializados independientes, sólo tienen relatos que pueden utilizar para complementar o reforzar otros relatos. Una disciplina que oscile hacia el atomismo, por ejemplo, creará teorías atomistas del significado, y una que tienda hacia el holismo creará teorías holistas. Estoy de acuerdo con Geoffrey Hartman en que no deberíamos intentar separar demasia-

do la filosofía de la crítica literaria, ni la figura del filósofo de la del crítico. La manera en que Derrida, Hartman, Bloom y De Man ensamblan textos y consideraciones «literarias» y «filosóficas», sin tener en cuenta las fronteras entre los géneros tradicionales, me parece la forma correcta de proceder. Ésta es la razón por la que creo que la prueba de la verdad filosófica no consiste ni en los «análisis correctos» de conceptos individuales (por ejemplo, «significado», «intencionalidad») ni en la coherencia interna entre centenares de análisis semejantes vinculados en un sistema filosófico, sino sólo en la coherencia de un sistema semejante con el resto de la cultura, una cultura que es de esperar siga siendo tan *ondoyant et diverse* como la de las democracias occidentales de la actualidad.

Esto significa que la prueba de una teoría filosófica de la justicia, el significado o la verdad (o, por lo mismo, de la filosofía) es qué coherencia tiene con la mejor labor que actualmente se realiza, por ejemplo, tanto en bioquímica como en crítica literaria. Precisamente porque la filosofía trata de conceptos que se utilizan en muchos lugares —lugares en los que las personas analizan textos, así como aquellos en los que analizan terrones— no está en situación de legislar a ninguno de ellos. Es bastante conocida la idea de que la filosofía consiste en un toma y daca con las ciencias «duras». La idea de que el toma y daca se extiende a ámbitos más blandos, unida al escepticismo sobre la distinción duro-blando, comienza con Hegel y, en mi opinión, donde mejor se desarrolla es en el hegelianismo naturalizado de Dewey. A ella se resisten personas de ambos lados del límite artificial trazado por Dilthey (un límite dibujado —¡ay!— por Hegel en su propia distinción entre Naturaleza y Espíritu —la distinción que Dewey se esforzó por eliminar—). En el lado del «terrón» (un lado donde se encuentran muchos filósofos «analíticos») muchos creen aún, con Quine, que «la filosofía de la ciencia [bastante dura] es muy filosófica». En el lado del «texto» (donde se encuentran muchos filósofos «continentales») muchos creen que sería simplísticamente «positivista» —en olvido de la textualidad de los textos— pensar que la misma batería de conceptos funciona en ambos lados. Pero recientemente tanto los filósofos «analíticos» como «continentales» han sugerido que, si llevamos un poco más allá el holismo común a Quine y a Gadamer, éste no se puede limitar a un lado de la distinción texto-terrón, sino que elimina esa distinción. Éste me parece el resultado de la labor de, por ejemplo, Donald Davidson y Mary Hesse a un lado del canal y de Lorenz Krüger y Wolf Lepenies al otro. Si se continúa esta labor, los filósofos franceses y alemanes pueden dejar de utilizar el «positivismo» como fantasma para asustar a sus

estudiantes, y los filósofos ingleses y norteamericanos pueden ser capaces de dejar de reír nerviosamente cuando se cita la palabra «hermenéutica».

En este ensayo he citado muchas opiniones filosóficas discutibles —concepciones del significado al estilo de la de Davidson, concepciones de la ciencia al estilo de la de Kuhn, concepciones de la intencionalidad al estilo de la de Dennett— en apoyo de algo parecido a la discutible interpretación de Fish de la interpretación literaria. Creo que el grado de discutibilidad es más o menos el mismo en ambos lados de la división filosofía-crítica, y que si los teóricos literarios lo reconocen pueden ser capaces de efectuar un uso más libre y flexible de los textos filosóficos, en vez de considerarlos como terrones a tragar o escupir. Podrían hacerlo con argumentos filosóficos, en vez de suponer que la investigación filosófica especializada y técnica va a arrojar algo comparable al informe de un técnico de laboratorio.

Si se generalizase este cambio de actitud, nos ayudaría a aceptar la idea de Hartman de que la crítica literaria es un género tan respetable y no parasitario como la lírica o como las colaboraciones a los *Chemical Abstracts*. También puede ayudarnos a entender que los críticos no necesitan ni más ni menos una «teoría general de la interpretación» que los poetas necesitan de la estética, o los químicos de la filosofía de la ciencia. El pragmatismo deweyano que predico desarrolla esta concepción holista reclasificando la cultura en términos de géneros, frente a las «materias» y los «métodos». La tradición se preguntó en qué partes deseaba ser dividido el mundo y qué métodos eran aptos para examinar los diversos trozos resultantes. El pragmatismo considera un experimento cada división semejante del mundo en «materias», ideado para comprobar si podemos obtener lo que deseamos en un determinado momento histórico mediante el uso de un determinado lenguaje.

Cada lenguaje nuevo crea o modifica un género —es decir, una secuencia de textos, cuyos últimos miembros tienen en cuenta a los anteriores—. Estas secuencias pueden entrelazarse —como lo hacen, por ejemplo, la poesía y la crítica, o la ciencia y la historia de la ciencia, o la crítica y la filosofía, o la crítica y la historia de la crítica—. Pero no hay reglas sobre si deberían o no entrelazarse —no hay necesidad alguna subyacente a la naturaleza de una materia o método—. No puede decirse nada epistemológico o general sobre la manera en que deben comportarse los colaboradores a los diversos géneros. Ni tampoco existe una clasificación de estas disciplinas según grados o tipos de verdad. En suma, no puede decirse nada sobre la relación de estos géneros con «el mundo», y sólo pueden decirse cosas sobre

su relación recíproca. Además, no pueden decirse cosas ahistóricas sobre este último tipo de relaciones. No hay una concepción sinóptica de la cultura que sea más que una exposición narrativa de cómo las diversas culturas consiguieron llegar hasta donde se encuentran ahora. Todos aquellos que desean una gran imagen está contribuyendo a esta exposición. Si pudiéramos concebirnos como personas *que* hacemos eso, nos preocuparíamos menos sobre la posesión de principios generales que justifican nuestros procedimientos. El pragmatismo se niega a dotarnos de estos principios. Pero nos cuenta un relato sobre por qué creíamos necesitar esos principios, y nos ofrece algunas ideas sobre cómo podría ser una cultura en la que *no* pensásemos así.

CAPÍTULO 6

LA INDAGACIÓN INTELECTUAL COMO RECONTEXTUALIZACIÓN: UNA EXPLICACIÓN ANTIDUALISTA DE LA INTERPRETACIÓN*

Concibamos la mente humana como una trama de creencias y deseos —una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas actitudes oracionales—. No nos preguntemos de dónde proceden las nuevas creencias y deseos. Olvidemos, por el momento, el mundo exterior, así como la dudosa interfase entre el yo y el mundo denominada «experiencia perceptiva». Supongamos simplemente que cada vez surgen nuevas creencias y deseos, y que algunos de ellos ejercen una presión sobre los antiguos. A algunas de estas presiones las denominamos «contradicciones» y a otras «tensiones». Satisfacemos ambas mediante diversas técnicas. Por ejemplo, podemos simplemente desechar una creencia o deseo antiguo. O bien podemos crear toda una nueva serie de creencias y deseos para encerrar al molesto intruso, reduciendo la presión que las antiguas creencias y deseos ejercen sobre él y que éste ejerce sobre aquéllas. O bien podemos deshilar, y por lo tanto borrar, toda una serie de creencias y deseos —podemos dejar de *tener* actitudes hacia las oraciones que utilizan una determinada palabra (por ejemplo, la palabra «Dios», o «flogisto»).

Mediante un conocido truco, uno puede tratar los deseos como si fuesen creencias. Esto se hace tratando la actitud hacia la oración *S* «¡Que sea *S*!» como la actitud indicativa «Sería mejor que fuese *S* que que no fuese *S*». Así pues, desde ahora voy a ahorrar espacio

* Rorty utiliza varias metáforas para describir su concepción de la mente y de la indagación. La matriz de todas ellas es *web*, que aquí vertemos como «trama», aunque en ocasiones —por razones de conveniencia estilística— se traduce por «urdimbre» o «entramado». La mente humana es así *una trama de creencias y deseos*. El comportamiento de esta trama-sustrato consiste en tejer —*weave*— o destejer —*unweave*— creencias y deseos. Donde más hay que forzar la versión española de la metáfora es en la figura resultante del sujeto y/o intérprete como «tejedor» —*weaver*— que en ocasiones practica una «redescripción» y se convierte en «retejedor» —*reweaver*—. Que la versión textil de la metáfora matriz —frente a otras versiones como «nexo»— es pertinente lo prueban párrafos como este primero, donde Rorty alude a la eliminación de creencias y deseos con el verbo *unstitch* —descoser—. (N. del T.)

omitiendo el «y deseos», y hablando sólo de creencias. Puedo hacerlo con buena conciencia porque, como buen pragmatista, sigo a Bain y a Pierce considerando las creencias como hábitos de acción. Es decir, considero las creencias como estados atribuidos a los organismos de una determinada complejidad —atribuciones que permiten al atribuyente predecir o retrodecir (sobre todo retrodecir) el comportamiento de ese organismo—. Así pues, hay que considerar la trama de creencias no sólo como un mecanismo de retejido, sino como un mecanismo que produce movimientos en los músculos del organismo —movimientos que ponen en acción al propio organismo—. Estas acciones, al mover elementos en el entorno inmediato, producen nuevas creencias a tejer, que a su vez producen acciones nuevas, y así sucesivamente mientras sobrevive el organismo.

Digo «mecanismo» porque deseo subrayar que no existe un yo diferenciado respecto a esta trama que se reteje. Todo lo que es el ser humano es esa trama. Considerar las creencias como hábitos de acción es concebir el yo desde fuera. Desde esta óptica, no hay distinción entre mente y cuerpo distinta a la ryleana entre los movimientos del organismo y estados interiores del organismo que hay que postular para explicar y predecir aquellos movimientos. Algunos de estos estados son estados de los músculos, el corazón o los riñones; otros son estados mentales. Pero llamarlos «mentales» es simplemente decir que son estados intencionales, lo que equivale a decir que son creencias.

Si se adopta esta actitud deweyana, se hará naturalmente una distinción entre lo que Dewey llamó «hábito» y lo que llamó «indagación». Esta distinción es, como todas las de Dewey, una distinción de grados. En un extremo del espectro se encuentran las situaciones en las que se precisa un mínimo retejido —como cuando uno mueve la mano izquierda para coger el tenedor, tiene la creencia de que no está allí sino al otro lado del plato, y mueve entonces la mano derecha—. El retejido que comporta asimilar la creencia nueva «el tenedor está en el lado incorrecto» suele ser demasiado mínima para merecer el nombre de «indagación». Pero en ocasiones, en situaciones especiales, la adquisición de esa creencia provoca el tipo de retejido a gran escala, consciente y deliberado que sí merece ese nombre. Puede llevarnos, por ejemplo, a considerar que nuestro huésped no es en realidad quien dice ser, sino un atrevido impostor desconocido —una revelación que nos lleva a repensar nuestros planes a largo plazo y, finalmente, el sentido de nuestra vida—. Lo mismo vale para la obtención de la creencia de que hay formas inesperadas de molde en un plato Petri, o partículas inesperadas en una imagen de teles-

copio. Pueden dar lugar a acciones «reflejas» o bien iniciar hitos científicos. Lo que hacen consiste en pasar a introducir *otras* creencias en el mecanismo que se reteje.

A medida que nos desplazamos a lo largo del espectro desde el hábito a la indagación —desde la revisión instintiva de intenciones mediante el cálculo rutinario a la ciencia o la política revolucionaria— aumenta el número de creencias añadidas o sustraídas a la trama. En un determinado punto de este proceso empieza a ser útil hablar de «recontextualización». Cuanto más amplios sean los cambios, más utilidad tendrá la noción de «nuevo contexto». Este contexto nuevo puede ser una nueva teoría explicativa, una nueva clase de comparación, un nuevo vocabulario descriptivo, una nueva meta privada o política, el último libro que hemos leído, la última persona con la que hemos hablado; las posibilidades son ilimitadas.

Sin embargo, se pueden dividir todos los contextos en dos tipos: a) un conjunto nuevo de actitudes hacia algunas de las frases anteriormente existentes en nuestro repertorio, y b) la formación de actitudes hacia nuevos candidatos al valor de verdad, oraciones hacia las que uno no tenía anteriormente actitud alguna. Esta distinción entre dos sentidos de «contexto» coincide más o menos con la distinción entre inferencia e imaginación, y también con la distinción entre traducción y aprendizaje de un lenguaje. Hablamos de inferencia cuando el espacio lógico permanece fijo, cuando no se introducen nuevos candidatos a creencia. Paradigmas de inferencia son aumentar una columna de números, efectuar un sorites, o seguir un flujograma. Paradigmas de la imaginación son el nuevo uso metafórico de palabras (por ejemplo, *gravitas*), la invención de neologismos (por ejemplo, «gen»), y la vinculación de textos hasta ahora no relacionados (por ejemplo, Hegel y Genet [Derrida], Donne y Laforgue [Eliot], Aristóteles y las Escrituras [los escolásticos], Emerson y los gnósticos [Bloom], Emerson y los escépticos [Cavell], las peleas de gallos y Northrop Frye [Geertz], Nietzsche y Proust [Nehamas]).[1]

Sin embargo, una vez más ésta es una distinción de grado, y será muy diferente en personas con diferentes intereses. Pensemos en un contable que recontextualiza las cifras de la devolución de impuestos de una empresa, debido a que piensa que un determinado artículo depreciado puede relacionarse en la Lista H en vez de en la Lista M.

1. Una vinculación exitosa de este tipo es una muestra de retejido rápido e inconsciente: se dispone un conjunto de creencias sobre otro y se halla que, mágicamente, se han interpenetrado y se han convertido en un nuevo tejido, de expresiva policromía. Considero que esto es análogo a lo que sucede en los sueños, y esa analogía es la clave de la observación de Davidson de que «la metáfora es la ensoñación del lenguaje».

Esta creencia le llevará finalmente a llegar hasta un nuevo montante bruto. Normalmente consideramos que ésta es una astuta reordenación de material anterior, una inferencia astuta a partir de creencias anteriores sobre el contenido de la legislación fiscal. Pero hay, por supuesto, un toque de imaginación en esto (como lo sugiere el término «contabilidad creativa»). Una vez más, los admiradores de Derrida como yo, concebimos la recontextualización que éste hace de la metafísica occidental, su redescripción de ésta como «falogocentrismo», un paradigma de imaginación creativa. Pero los críticos hostiles de Derrida consideran esto como una mera reordenación de viejos temas y eslóganes —un reposicionamiento de piezas viejas en un viejo tablero, sin objeto alguno.

La distinción entre «racionalidad» y otra cosa se ha establecido tradicionalmente de forma que coincida más o menos con esta distinción entre inferencia e imaginación. Según ésta, sólo seremos racionales si nos atenemos al espacio lógico dado al inicio de la indagación y en tanto podamos ofrecer un argumento en favor de las creencias sustentadas al final de ésta remitiéndonos a las creencias sustentadas al principio. Antes de la llegada de Kuhn, Toulmin, Feyerabend y Hanson, a menudo se pensaba que las ciencias físicas eran, en este sentido, ámbitos de la cultura paradigmáticamente racionales. Se pensaba que los científicos recorrían hacia arriba y hacia abajo flujogramas denominados «la lógica de la confirmación» o «la lógica de la explicación» y que actuaban en un espacio lógico en el que estaban ya a su alcance todas las descripciones posibles de todo. Cuando este espacio lógico no estaba disponible, o no se veía claramente, hacerlo disponible y visible era el cometido del «análisis conceptual» —traducir toda locución poco clara a una clara, donde «claro» significaba algo como «accesible a todo indagador racional».

Según esta concepción, la sugerencia protokuhniana de que podíamos tener que aprender un lenguaje nuevo para hacer historia de la ciencia, o antropología, o que podíamos tener que inventar un nuevo lenguaje para realizar progresos científicos o políticos, se consideraba «irracionalista». En la filosofía de la ciencia prekuhniana, la indagación racional consistía en poner todo en un único contexto, fácilmente disponible y conocido —en traducir todo al vocabulario proporcionado por un conjunto de oraciones que, como podía convenir cualquier indagador racional, eran candidatos al valor de verdad—. Se instaba a las ciencias humanas a entrar en este contexto, mientras que se permitía a las artes rehuir esta exigencia de «racionalidad». La idea era que existe una equivalencia aproximada entre ser científico y ser racional. Así pues, ser científico es cuestión de

atenerse a un espacio lógico que forma un contexto intrínsecamente privilegiado.[2]

Nosotros los ilustrados poskuhnianos estamos libres de esta idea, pero no estamos libres aún de lo que voy a llamar «realismo». Se trata de la idea de que la indagación consiste en hallar la naturaleza de algo que está fuera de la trama de creencias y deseos. Según esta concepción, la indagación tiene una meta que no consiste simplemente en el estado de equilibrio de la máquina retejedora —un estado que coincide con la satisfacción de los deseos del organismo que contiene esa máquina—. Para nosotros los pragmatistas, en cambio, no existe nada semejante a un contexto privilegiado de manera intrínseca. Para los realistas, hay algún sentido en el que el objeto de indagación —lo que está fuera del organismo— tiene un contexto propio, un contexto privilegiado en virtud de ser del objeto en vez del indagador. Este realismo se encuentra tanto en las ciencias duras como en las blandas —tanto entre los antropólogos que detestan el etnocentrismo,[3] como entre los críticos literarios que detestan la deconstrucción, los heideggerianos que detestan a Derrida,[4] como entre quienes estiman «el carácter absoluto» de la descripción del mundo por la ciencia natural.[5]

2. Esta noción prekuhniana del científico fue criticada por Dewey al final de su ensayo «The influence of Darwin on philosophy» (*The middle works of John Dewey*, vol. 4, edición a cargo de Jo Ann Boydston [Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1977], pág. 14): «...subsiste la convicción —aunque la historia revela que es una alucinación— de que todas las cuestiones que se ha planteado la mente humana son cuestiones que pueden responderse en términos de las alternativas que presentan las propias cuestiones. Pero de hecho, el progreso intelectual suele tener lugar mediante el abandono sin más de las cuestiones con las alternativas que éstas suponen— un abandono resultante de su decreciente vitalidad y de un cambio de interés urgente. De este modo, no las resolvemos; pasamos sobre ellas».

3. Véase el artículo de Clifford Geertz «The uses of diversity», *Michigan Quarterly Review*, 25 (1986) (trad. cast.: «Los usos de la diversidad», en C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 67-92), y mi artículo «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz» (*infra*).

4. Hubert Dreyfus y John Caputo son un ejemplo. Véanse los artículos de Dreyfus «Holism and hermeneutics», *Review of Metaphysics*, XXXIV (1980), y de Caputo «The thought of being and the conversation of mankind: the case of Heidegger and Rorty», *Review of Metaphysics*, 36 (1983), págs. 661-683. Ambos artículos se reproducen en edición a cargo de Robert Hollinger, *Hermeneutics and praxis* (Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1985).

5. Véase la insistencia de Charles Taylor en este carácter absoluto en su «Understanding in the human sciences» en el número de la *Review of Metaphysics* citado en la nota 4. Estos dos artículos van seguidos de uno mío titulado «A reply to Dreyfus and Taylor», y por un debate entre Dreyfus, Taylor y yo. En él critico la noción de «absolutidad» que Taylor, al igual que Bernard Williams, atribuye a las descripciones ofrecidas por la ciencia natural. Para la crítica de las posiciones que adoptamos Dreyfus y yo en el citado debate, véase Mark Okrent, «Hermeneutics, transcendental philosophy and social science», *Inquiry*, 27, págs. 23-49.

Para nosotros los pragmatistas, en cambio, el objeto de indagación está «constituido» por la indagación sólo en el siguiente sentido: responderemos a las preguntas «¿De qué estás hablando?» y «¿En qué consiste lo que deseas hallar?» enumerando algunas de las creencias más importantes que sustentamos en la etapa actual de la indagación, y diciendo que estamos hablando sobre *cualquier cosa respecto a la cual estas creencias son verdaderas.* Aquí el modelo es la conocida tesis contextualista de que un espacio no euclideano es cualquiera respecto al cual son verdaderos determinados axiomas.[6] Nosotros los pragmatistas interpretamos la pregunta: «Pero, ¿existe *realmente* algo semejante?» como una forma espinosa de formular esta otra: «¿Hay otras creencias que debamos tener?». Esta última cuestión sólo puede responderse enumerando y recomendando estas otras creencias. Así pues, no albergamos ningún escepticismo *generalizado* sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior, sino sólo un escepticismo detallado sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias —sugerencias detalladas sobre cómo retejer.[7]

Una manera de formular la posición pragmatista consiste en decir que el pragmatista reconoce relaciones de *justificación* existentes entre creencias y deseos, y relaciones de *causación* entre estas creencias y deseos y otros elementos del universo, pero no relaciones de *representación.* Las creencias no representan no creencias. Sin duda existen relaciones con la *acerqueidad* [*aboutness*], en el sentido atenuado en que los axiomas de Riemann versan acerca del espacio de Riemann, en que Meinong habla acerca de cuadrados redondos, y que la obra de Shakespeare es acerca de Hamlet. Pero en este sentido vegetariano de acerqueidad, no se plantea el problema de si una creencia puede ser acerca de lo no real o lo imposible. Pues la acerqueidad no consiste en señalar fuera de la trama. Más bien utilizamos el término «acerca de» como una manera de dirigir la atención a las creencias relevantes para la justificación de otras creencias, y no para dirigir la atención hacia las no creencias.

6. Sobre la importancia de la geometría no euclideana para el tono antiesencialista, cada vez más lúdico, de la filosofía del siglo XX, véase mi artículo «From logic to language to play,» *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association,* 59 (1986), págs. 747-753.

7. Para una crítica de la actitud hacia el escepticismo generalizado que comparto con Davidson, véase Colin McGinn, «Radical interpretation and epistemology», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson,* edición a cargo de Ernest LePore (Oxford, Blackwell, 1986). McGinn comparte la concepción anti-wittgensteiniana y antipeirceana de que hay aspectos de la experiencia que se escapan al lenguaje, y por lo tanto a la contextualización. Para una exposición más general, muy penetrante, del escepticismo generalizado, y en particular de la actitud hacia el escepticismo que comparten Nagel, Barry Stroud y McGinn, véase Michael Williams, *Unnatural doubts* (Oxford, Blackwell).

Nosotros los pragmatistas hemos de objetar, o reinterpretar, dos cuestiones metodológicas tradicionales: «¿Qué contexto es el apropiado a este objeto?» y «¿Qué es lo que estamos contextualizando?». Para nosotros, todos los objetos están ya siempre contextualizados.[8] Se presentan con contextos asociados, igual que el espacio de Riemann se presenta vinculado a axiomas. Así pues, no se trata de sacar un objeto fuera de su antiguo contexto y examinarlo, en sí mismo, para ver qué contexto nuevo puede convenirle. Sólo se trata de a qué otras regiones de la trama podemos atender para encontrar maneras de eliminar las tensiones residuales que actualmente tiene la región sujeta a presiones. Ni tampoco hay otra respuesta a la pregunta de qué es lo que se sitúa en un contexto, excepto, aburrida y trivialmente, «creencias». Toda referencia a hacer cosas a objetos es susceptible de poderse parafrasear, en una explicación pragmática de la indagación «en» objetos, como referencia a retejido de creencias. En esta traducción no se pierde más que eficacia, como tampoco se pierde otra cosa si, con Peirce, parafraseamos la referencia al objeto como referencia a los efectos prácticos que tendrá éste sobre nuestra conducta.

Una vez desechada la oposición tradicional entre contexto y cosa contextualizada, no hay forma de dividir las cosas entre las que son lo que son independientemente del contexto y las que dependen del contexto —no hay forma de dividir el mundo, por ejemplo, en terrones duros y textos blandos—. O, por decirlo de otro modo, no hay for-

8. Compárese, por ejemplo, con la afirmación de Anthony Giddens de que «la sociología, a diferencia de la ciencia natural, trata acerca de un mundo preinterpretado en el que la creación y reproducción de marcos de significación es la condición misma de aquello que pretende analizar, a saber, la conducta social humana: ésta es la razón por la que en las ciencias sociales existe una doble hermenéutica» (*New rules of sociological method*, pág. 158). Este pasaje es citado con aprobación por Habermas (*Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, pág. 162 [ed. alemana]). Habermas lo interpreta diciendo que «Giddens habla de una "doble hermenéutica" porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión interpretativa no entran en juego sólo mediante la dependencia de la teoría de la descripción de datos y la dependencia del paradigma de los lenguajes teóricos; hay ya un problema de comprender por debajo del umbral de la construcción de teorías, a saber, en la *obtención* de los datos y no primero en su *descripción teórica*; pues la experiencia cotidiana que puede *transformarse* en operaciones científicas ya está, por su parte, estructurada simbólicamente y no es accesible a la mera observación».

Mi reacción a la interpretación de Habermas es que es precisamente «la dependencia de la teoría de la descripción de los datos» lo que hace que la «mera observación» sea una noción *igualmente* inútil tanto en las *Natur-* como en las *Geisteswissenschaften*. No puedo ver más objeto a la «doble» hermenéutica de Giddens que a su congénere, la «doble» indeterminación de la traducción de Quine. (Esta última idea ha sido criticada detalladamente por Chomsky, Putnam y otros, y por mí en «Indeterminacy of translation and of truth», *Synthèse*, 23 [1972], págs. 443-462.)

ma de dividir el mundo en relaciones internas y externas, ni en propiedades intrínsecas *versus* extrínsecas —ni, en realidad, en cosas que son intrínsecamente relaciones y cosas que son intrínsecamente términos de relaciones—. Pues cuando se concibe la indagación como el retejido de creencias en vez del descubrimiento de la naturaleza de objetos, no hay candidatos para entidades autosubsistentes e independientes, salvo las creencias individuales —actitudes individuales oracionales—. Pero éstas son realmente candidatas muy malas. Pues una creencia es sólo lo que es en virtud de su posición en una trama. Cuando concebimos las relaciones de «representación» y «acerqueidad» (que según algunos filósofos han supuesto «establecen el contenido» de la creencia) como un resultado de una determinada contextualización de aquellas creencias, una creencia se convierte simplemente en una posición en una trama. Es una disposición por parte de la trama a reaccionar de determinada manera a determinadas adiciones o supresiones. En este sentido es como el valor de una cosa o su valencia —sólo es una disposición a responder de diversas maneras a diversos estímulos.[9]

Si esta disolución de la indagación en una trama de creencias que se reteje a sí misma puede parecerle excéntrica, piense que semejante disolución es una consecuencia natural y fácil de un antiesencialismo generalizado. El antiesencialismo es, como ha señalado Samuel Wheeler,[10] el principal punto de convergencia entre la filoso-

9. Debo a Daniel Dennett la analogía entre contenido doxético y valor. Véase su *The intentional stance* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987), pág. 208: «Las proposiciones, como maneras de "medir" la información semántica por la tematicidad [*by the topic-ful*] *resultan ser más parecidas a dólares que a números.* Igual que "¿cuál es su valor en dólares de los Estados Unidos?" formula una pregunta útilmente unificadora a pesar de las frecuentes ocasiones en que la respuesta distorsiona la realidad en que estamos interesados, la pregunta "¿qué proposición (en el Esquema Estándar P) realiza ese almacenamiento/transmisión/expresión?" puede explotar un lecho valioso, algo sistemático, aunque a menudo procusteano. Sólo los americanos nativos confunden la pregunta anterior con "¿cuánto vale eso en dinero *real*?", y sería igualmente ingenuo considerar un estándar consolidador de proposiciones [*proposition-fixing standar*] —por bien establecido que esté— como siquiera una aproximación a la forma en que la información semántica se parcela *realmente. No existen unidades reales, naturales y universales ni de valor económico ni de valor semántico*».

Considérese la pregunta «¿cuánto vale eso en dinero *real*?» como una pregunta paralela a las preguntas igualmente ingenuas: «¿hacia qué oración en el lenguaje *real* —el Lenguaje de la Razón, o el Lenguaje de la Naturaleza, o el Lenguaje de la Observación— constituye esa disposición conductual una actitud?» o «¿a qué fragmento de la realidad —la realidad como es *realmente*— está dirigida esa disposición conductual?» o «¿a qué contexto pertenece *realmente* esa disposición?».

10. Véase Samuel Wheeler, «The extension of deconstruction,» *The Monist*, 69 (1986), págs. 3-21, en especial la pág. 10: «En cierto sentido, la expresión de pensamiento más chocante común a Quine y Derrida es que todo pensamiento puede ser

fía analítica y la filosofía continental. El mismo movimiento de pensamiento que llevó a Whitehead y a Quine a mofarse de Aristóteles y a relativizar la distinción propiedad-sustancia llevó a Heidegger a decir que Occidente empezó a olvidar el Ser cuando los griegos empezaron a distinguir «esto» de «qué», y apariencia de realidad.[11] Lleva a Dennett y a otros a rechazar lo que Gareth Evans denominó el «principio de Russell» (a saber, «un sujeto no puede emitir un juicio sobre algo a menos que conozca sobre qué objeto versa su juicio»).[12]

El filósofo antiesencialista espera el día en que se disuelvan todos los pseudoproblemas creados por la tradición esencialista —problemas sobre la relación de apariencia y realidad, de mente y cuerpo, de lenguaje y hecho—. Piensa que todos estos dualismos tradicionales se quiebran, como otras tantas fichas de dominó, tan pronto como se derrumba la distinción entre esencia y accidente. Concibe la distinción entre realidad y apariencia como una manera de sugerir que algún conjunto de relaciones, algún contexto, está privilegiado intrínsecamente. Concibe la distinción mente-cuerpo como una manera de sugerir que los seres humanos tienen un interior que está más allá del alcance del lenguaje (Nagel, McGinn) o posee una intencionalidad intrínseca (Searle), de un tipo que escapa a la recontextualización. Entiende la distinción entre lenguaje y hecho como una manera de sugerir que algunos fragmentos de lenguaje mantienen una relación especial —la de representación exacta— con algo que está fuera del lenguaje, fuera de cualquier descripción.

---

a lo sumo inscripción cerebral o inscripción espiritual, ambas de cuyas modalidades producen textos al menos con los problemas hermenéuticos de otros textos». Cuando se ha separado esta idea —por obra de Davidson— del fisicalismo adventicio de Quine, resulta clara la convergencia entre Derrida y Davidson. Véase Wheeler, «Indeterminacy of french translation: Derrida and Davidson», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de Ernest LePore (Oxford, Blackwell, 1986), págs. 477-494.

11. Martin Heidegger, *Nietzsche* II, págs. 14 y sigs. «El qué (*das Was-sein, to ti estin*) y el esto (*das Dass-sein, to estin*) se revelan en su diferencia con la diferencia en que descansa la metafísica en todo lugar —la que se establece a sí misma primeramente y en su finalidad (aunque capaz de transmutarse hasta el punto de ser irreconocible) en la distinción platónica entre ser verdadero (*ontōs on*) y no ser (*mē on*)»—. Al final de la pág. 15, Heidegger dice lo siguiente: «El qué y el esto se volatilizan, con la cada vez mayor incuestionabilidad de la identificación del Ser con entidad de los seres (*die wachsende Fraglösigkeit der Seinendheit*), en vacíos "conceptos de reflexión" y adquiere así una fuerza cada vez mayor, en proporción a como la propia metafísica se da cada vez más por supuesta».

12. Gareth Evans, *The varieties of reference* (Oxford, Clarendon Press, 1982), pág. 89. Véase Dennett, *The intentional stance*, págs. 200, 210.

El filósofo esencialista, que desea apegarse a la noción de «propiedad intrínseca, independiente del contexto» afirma que el «ello» que la indagación pone en contexto *tiene* que ser algo precontextual. El antiesencialista replica insistiendo en que lo contextualiza todo. Y lo hace diciendo que sólo podemos indagar las cosas de acuerdo con una descripción, que describir algo consiste en relacionarlo con otras cosas, y que «aprehender la cosa en sí» no es algo que precede a la contextualización, sino a lo sumo un *focus imaginarius*. Ésta es la idea de una aprehensión simultánea de todas las descripciones posibles que podrían darse a la cosa, de todos los posibles contextos en que podía plantearse. Ésta es la idea imposible de comparar y contrastar todas las infinitas creencias que, según alguna interpretación posible, pueden considerarse creencias sobre esa cosa.[13]

El esencialista replica diciendo que, aunque las descripciones puedan variar en función de quien las describe, la cosa descrita no varía. Acusa al antiesencialista de haber confundido el orden del ser con el orden del conocer, de ser un «verificacionista». Y lleva más allá su pregunta: ¿qué es lo que se relaciona con qué? Está muy bien relativizar y contextualizar —afirma— pero las relaciones exigen términos. Antes o después se nos ha de decir cuáles son estos términos, qué son *intrínsecamente*. Tan pronto se nos dice *eso*, tendremos que reconocer la necesidad de los dualismos tradicionales. Y es que tendremos una pista sobre qué es real en vez de aparente, qué es lo que el lenguaje intenta representar con precisión, qué son mente y cuerpo *intrínsecamente* y cómo están relacionados *en realidad*.

Para rehuir esta pregunta sobre cuáles son los términos de todas estas relaciones, sobre qué tipo de cosa es la que se recontextualiza interminablemente, el antiesencialista tiene que decir que cualquier cosa *puede* ser considerada término de una relación *o* puede disolverse en un conjunto de relaciones con otras cosas, en función de nuestros fines actuales. Siempre habrá términos que están relacionados, pero cuáles sean estos términos dependerá de la finalidad de la recontextualización actualmente realizada. Se puede disolver la macroestructura en microestructura —las estrellas y mesas en átomos— pero también se pueden considerar las entidades microestructurales como instrumentos para predecir el comportamiento macroestructural. Se puede disolver una sustancia en una secuencia de eventos whiteheadianos, pero también se pueden considerar los even-

13. Véase Hilary Putnam, *Representation and reality* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1988), pág. 89: «Pedir a un ser humano en una cultura ligada al tiempo que examine todas las modalidades de existencia lingüística humana —incluidas las que trascenderán a la suya— es pedir un imposible punto arquimédico».

tos como relaciones entre sustancias aristotélicas. Se pueden disolver las personas en tramas de creencias y deseos, pero también se puede disolver una creencia en la actitud que una persona tiene hacia una oración. Se puede disolver una oración en un patrón de palabras, pero se puede seguir y observar que una palabra sólo tiene sentido en el contexto de una oración. El antiesencialista se especializa en crear este efecto de casa de los espejos —en hacer que dejemos de preguntarnos qué es lo real y cuál es la imagen, y en plantear una elección de imágenes en expansión cada vez mayor, de «mundos» goodmanianos.

Esta estrategia antiesencialista parece así liberarse de los *objetos* de la indagación —de las cosas que se reflejan en todos aquellos espejos—. Pero la idea de que sólo hay espejos tiene algo de dudoso. Así pues, el esencialista, en esta etapa de la discusión, empieza a llamarse «realista» y a llamar a su adversario «idealista lingüístico». Éste habla —afirma— como si no hubiese otra cosa que hacer que reordenar nuestras representaciones mentales en patrones placenteros o útiles —como si éstos no representasen nada—. El antiesencialista replica que su posición no tiene nada en común con el idealismo, salvo un reconocimiento de que la indagación no consiste en la confrontación entre creencias y objetos, sino más bien en la búsqueda de un conjunto de creencias coherente. Es coherentista pero no idealista. Y es que cree, tanto como el realista, que hay objetos *causalmente* independientes de las creencias y deseos humanos.

El realista replica que el antiesencialista debe de querer decir que los objetos son incognoscibles como son en sí —que, por lo tanto, debe de ser un modernísimo espécimen de idealista transcendental—. Éste responde que no puede encontrar utilidad a la noción de «cómo son en sí», ni para la distinción entre «cómo son» y «cómo las describimos». De hecho describimos la mayoría de los objetos como objetos causalmente independientes de nosotros, y eso es *todo* lo que se necesita para satisfacer nuestras intuiciones realistas. No se nos pide que digamos que nuestras descripciones *representan* objetos. Según su opinión, la representación es una quinta rueda. Si tenemos relaciones de justificación entre nuestras creencias y deseos, y relaciones de causación entre éstos y el resto del universo, aquéllos son todas las relaciones mente-mundo o lenguaje-mundo que necesitamos.

En este punto podemos imaginar que el realista diría lo siguiente: si se abandona la idea de *representar* objetos, lo mejor sería abandonar la afirmación de que se están recontextualizando *objetos*. Lo mejor que podría hacer es admitir que todo lo que le permite hacer su concepción de la indagación es recontextualizar sus creencias y deseos. Así, no averigua nada acerca de los objetos —sólo averigua

cómo puede retejerse su trama de creencias y deseos para dar cabida a nuevas creencias y deseos—. Nunca sale de su propia cabeza.

Lo dicho hasta ahora equivale a aceptar esta táctica. El antiesencialista debería admitir que lo que denomina «recontextualizar objetos» podría denominarse también «recontextualizar creencias». Todo lo que hace —todo lo que puede hacerse— es retejer una trama de creencias. Pero esto —añadiría— no es tan malo como lo hace ver el realista. En primer lugar, una de sus creencias revisoras más centrales, difíciles-de-imaginar, es la de que muchos objetos que no controla están constantemente haciéndole tener creencias nuevas y sorprendentes, creencias que a menudo le exigen un retejido apresurado y drástico. No está más libre que cualquier otro de la presión exterior, ni más tentado a ser «arbitrario». Está libre de preguntas como «¿estás representando con exactitud?» y «¿estás llegando a cómo el objeto es *realmente, intrínsecamente*?, pero *no* de preguntas como «¿puedes encajar con el resto de tus creencias la creencia de que el papel de ensayo se volvió rojo (o que hay fuentes de radiación no estelares, o que tu amante te ha engañado)?». En segundo lugar, no se queda inmóvil, encerrado en su propia cabeza. En el peor de los casos, la comunidad de indagadores a que pertenece, aquella que comparte la mayoría de sus creencias, está apegada, por el momento, a su propio vocabulario. Pero lamentar este hecho es como lamentarse de que estamos, por el momento, apegados a nuestro sistema solar. La finitud humana no es una objeción a una perspectiva filosófica.

Tras este largo debate entre el esencialista y el antiesencialista, paso ahora a la cuestión de la interpretación. La interpretación se ha convertido en tema para los filósofos principalmente a consecuencia del intento de escindir la diferencia entre el esencialista y el antiesencialista. Y es que «interpretación» es una idea excitante sólo en cuanto contrasta con algo más duro, más firme y menos controvertido —algo como «explicación» o «ciencia natural».

Normalmente, quienes abordan el problema de la interpretación dividen la cultura en dos ámbitos —uno en el que valen las interpretaciones y recontextualizaciones y otro en el que no—. Cuando se nos dice que hemos de considerar *interpretativa* una determinada actividad, normalmente se nos dice que no deberíamos esperar —quizás en contra de nuestras expectativas previas— que esta actividad tenga como resultado argumentos rotundos o un consenso entre los expertos. No deberíamos esperar que tuviese un punto de partida natural, ni un método. Quizás no deberíamos esperar siquiera que proporcionase una «verdad objetiva». Deberíamos estar dispuestos a someter a recontextualización lo que esté a nuestro alcance, y a contraponer diversas recontextualizaciones entre sí. Pero el aconsejar-

nos optar por esta actitud difusa sólo es interesante en la medida en que tengamos razón para pensar que otras personas, en otros ámbitos de la cultura, consiguen ser menos *difusos*.

Supongamos que somos siempre antiesencialistas. Diremos entonces que *toda* indagación es interpretación, que *todo* pensamiento consiste en recontextualización, que nunca hemos hecho ni haremos otra cosa. No admitiremos que exista un contraste útil entre materias en las que hay una verdad objetiva y materias en las que no. No admitiremos que hay ámbito *alguno* de la cultura en el que tenga razón el esencialista. Así pues, si lo utilizamos, tendremos que ampliar el término «interpretación» para incluir lo que hacen los agentes de cambio y bolsa, los geólogos, los actuarios y los carpinteros. Una noción tan ampliada, privada de fuerza de contraste y polémica, pierde su razón de ser. Si todos hubiésemos sido educados desde la cuna como antiesencialistas, el término «interpretación» nunca se habría inscrito en los estandartes de un movimiento filosófico. Dilthey, Gadamer y Charles Taylor habrían tenido que encontrar un tema diferente.

La idea de que se pueda ser antiesencialista siempre es la idea de que podemos dejar de ver una diferencia interesante y diltheyana entre los procedimientos del físico y del sociólogo —o, más concretamente, que podamos encontrar un contexto en el que estas diferencias se vuelven irrelevantes, y encontrar entonces ventajas en permanecer en ese contexto—. Es una sugerencia que en una ocasión satirizó Taylor diciendo que Mary Hesse y yo compartíamos la «fantasía complaciente» de que «los diltheyanos de la vieja guardia, encogidos de hombros tras su larga resistencia contra la incesante presión de la ciencia natural positivista, de repente sacan pecho y deja de existir oposición alguna al reinado de la hermenéutica universal».[14] Aún comparto una fantasía semejante, pero no exactamente la fantasía del reinado universal de la hermenéutica. Es más bien la fantasía de que debería desaparecer la idea misma de hermenéutica, de la misma forma que desaparecen las viejas ideas generales cuando pierden fuerza polémica y de contraste —cuando empiezan a tener una aplicabilidad universal—. Mi fantasía es la de una cultura tan profundamente esencialista que sólo realice una distinción sociológica entre sociólogos y físicos, no metodológica o filosófica.

Para concretar mi fantasía con detalle, voy a utilizar estrategias sugeridas por mi antiesencialista contemporáneo favorito, Donald Davidson. Me parece que Davidson está haciendo la misma labor en el

14. Taylor, «Understanding in human science», *Review of Metaphysics*, XXXIV (1980), pág. 26.

vocabulario de la filosofía analítica (más o menos el vocabulario que ha sustituido «pensamientos» por «oraciones» e «ideas» por «palabras») que hizo Dewey con un vocabulario filosófico anterior. Ambos dedicaron la mayor parte de su tiempo a acabar con los dualismos griegos que, al igual que Heidegger, piensan que han sido introducidos en la problemática filosófica por el esencialismo. Davidson ha sido especialmente eficaz en derribar una distinción que desafortunadamente dejó intacta su maestro, Quine: la división entre los ámbitos de la cultura en que hay «hechos efectivos» (más o menos las ciencias físicas) y aquellos en los que no.

Voy a comenzar con un tema hacia el que Taylor se muestra dubitativo —la interpretación radical, el proceso por el que Quine y Davidson piensan que el antropólogo aprende el lenguaje hasta entonces no estudiado del nativo—. Taylor afirma que el artículo de Davidson «Radical interpretation» no es apto por la misma razón por la que no lo son las fábulas de Quine sobre las ocasiones en que el nativo emite el sonido «gavagai». «Al igual que todas las teorías naturalistas» —afirma Taylor— las de Quine y Davidson «están concebidas como teorías creadas por un observador sobre un objeto observado pero en el que no participa».[15] Taylor admite que las teorías de Quine y Davidson sirven en «el ámbito de los objetos intermedios, los enseres materiales cotidianos que nos rodean». Pero, según él, «cuando nos referimos a emociones, aspiraciones, metas, a nuestras relaciones y prácticas sociales, no sirven. La razón es que éstas están ya en parte constituidas por el lenguaje, y tienes que entender este lenguaje para comprenderlas».[16]

Creo que la respuesta davidsoniana adecuada sería más o menos ésta: los enseres intermedios ya están «constituidos por el lenguaje» tanto o tan poco como las emociones y las metas. Y es que esta noción de que algunas cosas están «constituidas por el lenguaje» es tan sólo una forma de decir que ambos grupos no están hablando sobre las mismas cosas si hablan sobre ellas de forma muy diferente —si estas cosas despiertan en ellos creencias y deseos muy diferentes—. No es que el no lenguaje constituya algunas cosas y el lenguaje otras. Más bien es que cuando la conducta de los nativos y la nuestra en respuesta a determinadas situaciones es más o menos la misma, pensamos que ambos reconocemos los hechos escuetos de la forma de ser de las cosas —los objetos incontrovertibles del sentido común—. Pero cuando estas pautas de conducta difieren mucho, diremos que tenemos diferentes *Weltanschauungen*, culturas o teorías, o que «tro-

15. Charles Taylor, «Theories of meaning», *Philosophical Papers* I, pág. 255.
16. Ibid., pág. 275.

ceamos el mundo de diferente forma». Pero traería menos problemas filosóficos limitarse a decir que cuando estas pautas difieren, la comunicación se vuelve más difícil y la traducción menos útil. La traducción puede volverse tan espinosamente perifrásica que el bilingüismo supondrá un ahorro de tiempo.

Algunos ejemplos pueden ayudar a ilustrar esta idea. Davidson piensa que no se debe traducir «gavagai» por «conejo» ni «Unheimlichkeit» como «inhospitalidad» a menos que se esté dispuesto a decir que es verdadero la mayoría de lo que, al traducirlo, dicen los nativos cuando hablan de conejos y los alemanes cuando hablan sobre inhospitalidad. También hay que estar dispuesto a decir que son razonables la mayoría de sus deseos sobre estos objetos. Dicho más sencillamente, no se deben hacer estas traducciones a menos que uno considere que los nativos se comportan hacia los gavagais de forma muy parecida a como nosotros nos comportamos hacia los conejos, y que los alemanes se refieren a la Unheimlichkeit de forma parecida a como nosotros nos comportamos respecto a la inhospitalidad.

Tendremos que revisar nuestra traducción provisional de «Unheimlichkeit» al constatar que los alemanes tendrían que estar locos al decir *eso* sobre la *inhospitalidad*, y reaccionar de *esa* manera ante la amenaza de ésta. Tendremos que revisar nuestra traducción de «gavagai» al constatar el papel decisivo que desempeñan los gavagais en la vida espiritual de la tribu, y al recordar la aparición de la raíz «gav» en diversas palabras que provisionalmente hemos traducido como términos específicamente teológicos. Puede resultar que Taylor tendrá que considerar a los gavagais, aunque no a los conejos, como «constituidos por el lenguaje».

A la inversa, puede resultar que el término nativo «boing», aunque designa una emoción, se traduce fácil y elegantemente por «nostalgia», y en realidad que todas las lenguas conocidas tienen una palabra que se traduce así con la misma facilidad. La tentación de decir que la nostalgia está constituida por el lenguaje sería tan leve como la tentación de decir que lo está el dolor de muelas. Esto sugiere que la divisoria interesante no es la que separa a lo humano de lo no humano, ni a los objetos materiales de las emociones, sino la existente entre pautas conductuales que compartimos con los nativos y pautas que no compartimos. Si todos los humanos lamentan la pérdida de todas las cosas cuya pérdida lamentamos nosotros —y sólo éstas—, es probable que toda la humanidad tendrá una expresión clara y firme que los anglófonos pueden traducir por «nostalgia». Así podemos pensar complacidos que «boing» es la designación de algo tan banalmente intercultural como el dolor de muelas. Pero si el nativo considera los gavagais como elementos centrales de la estructu-

ra del universo, es razonable que no tengan una expresión firme y clara que podamos traducir como «conejo». En estas circunstancias, llegamos a la conclusión de que los conejos son menos banalmente interculturales de lo que habíamos pensado. Resulta que habíamos cometido, al principio, el mismo tipo de error que el de algunos nativos que reordenaban, para transportarlo mejor, el equipaje de los primeros misioneros cristianos en llegar a sus costas. Estos nativos pensaban que los objetos compuestos por una pieza corta de madera pegada perpendicularmente en el primer tercio de otra pieza de madera más larga —un tipo de enseres de tamaño medio para el que, al parecer, tenían un término firme en su propia lengua— eran objetos banalmente interculturales.

La afirmación que hice hace poco —que no estamos hablando sobre lo mismo si decimos cosas muy diferentes sobre ello— es central en la concepción de Davidson y una buena muestra de antiesencialismo aplicado. Una vez más, esta afirmación equivale a una negación implícita del principio de Russell. Este principio dice —recordemos— que *no es posible formular un juicio sobre algo a menos que se conozca sobre qué objeto versa el juicio.*

Dos ideas subyacen a este principio: a) la idea de que sólo podemos equivocarnos sobre aquello que conocemos bastante, y b) la idea de que sólo podemos conocer lo *que algo es* y estar equivocados en todo lo demás que creemos sobre ello. Davidson piensa que a) es una buena idea, y b) una mala idea. Para él no existe nada semejante a «conocer que algo es» en sentido diferente a conocer que está en determinadas relaciones con otras determinadas cosas.[17] Aquí, su antiesencialismo se traduce en afirmar que no podemos dividir las cosas en lo que son y en las propiedades que tienen, ni (*pace* Russell y C. I. Lewis) el conocimiento en conocimiento *de qué* y conocimiento *qué*. Decir que uno sólo puede equivocarse sobre aquello que conoce bastante bien no es decir que sólo puede describir erróneamente lo que previamente se ha identificado. Más bien es decir que uno sólo puede describir erróneamente lo que *además* es capaz de describir bastante bien. Si se acepta la distinción de Russell entre identificar y describir, es probable que el mundo se conciba presentado a la mente dividido en objetos, unas divisiones detectables por algún medio anterior a, e independiente de, el proceso de formación de creencias. O por lo menos se puede pensar esto sobre el mundo de los enseres de tamaño medio banalmente interculturales. Sin embargo, si uno empieza a leer la historia de la ciencia, o de la etnografía, uno puede

17. Ésta es, por supuesto, la idea de Wittgenstein cuando afirma que en el lenguaje supone bastante puesta en escena captar el meollo de una definición ostensiva.

empezar a preguntarse si este principio es aplicable a las extrañas cosas citadas en esos libros. Entonces uno puede encontrarse diciendo que Aristóteles hablaba sobre algo que no existía —algo inicialmente identificable sólo como «lo que Aristóteles denominaba *kinesis*»— y que los polinesios hablan sobre algo que no existe («sea lo que sea lo que llamen *mana*»).

Pero los mismos instintos esencialistas que le llevaron a aceptar el principio de Russell le pueden llevar a aceptar el principio de Parménides: no se puede hablar sobre lo que no existe. Si es así, se buscará un tipo de existencia especial para lo supuestamente no existente: subsistencia, o existencia nocional, o existencia representacional, o existencia mental. O bien, quizás, «existencia lingüística» —el tipo de existencia que tienen las cosas «constituidas por el lenguaje»—. Animado por esta noción puede volverse diltheyano, y dividir el mundo en el ámbito de la ciencia natural, no-constituido-por-el-lenguaje, y el mundo de las ciencias humanas, constituido-lingüísticamente.[18]

Pero nosotros los antiesencialistas, que no creemos ni en Russell ni en Parménides, y que no distinguimos entre objetos hallados antes del proceso de formación de creencias y objetos creados en el curso de este proceso, aún podemos dividir la cultura en articulaciones bastante parecidas a las de la distinción diltheyana de Taylor. Podemos trazar una divisoria entre objetos que nos hacen tener creencias sobre ellos por medios causales bastante directos y otros objetos. En el caso de estos últimos, las relaciones causales en cuestión son o bien terriblemente indirectas o sencillamente inexistentes. La mayoría de los ejemplares intermedios de enseres son del primer tipo. Éstos serán los objetos cuyos nombres surgen rápidamente en el curso de una explicación causal de cómo se han adquirido determinadas creencias y deseos —a saber, los que uno expresa en las oraciones que contienen esos mismos nombres—. El rastrear las causas que nos han llevado a todos a tener creencias y deseos sobre Gorbachev, por ejemplo, nos devuelve con bastante rapidez al propio Gorbachev. En cambio, la explicación de cómo se han llegado a causar en nosotros las creencias y deseos sobre la felicidad, la castidad y la voluntad de Dios no nos devolverá a esos objetos (o, más bien, lo hará sólo

18. Las mismas consideraciones parmenídeas pueden animarle a ser un instrumentalista del tipo de Van Fraassen en filosofía de la ciencia natural —dejando que los átomos estén «constituidos» y «aceptados», mientras que las mesas sean «halladas» y «objeto de creencia»—. O bien pueden llevarle a postular tantos mundos *tout court* como mundos *nocionales* hay, y decir así, con Kuhn, que Aristóteles y Galileo vivían en mundos diferentes. Examino las ideas de Van Fraassen y Kuhn en mi artículo «¿Es la ciencia natural un género natural?» (*supra*).

sobre la base de teorías de la causalidad inmaterial como las de Platón o S. Agustín). Lo mismo vale para las creencias y deseos sobre los neutrinos, el número pi, el cuadrado redondo, el *mana* y la *kinesis*. Las explicaciones causales de cómo hemos adquirido las creencias y deseos que expresamos por oraciones que contienen los nombres de *estas* cosas normalmente *no* mencionará esas mismas cosas.

Nosotros los antiesencialistas no pensamos que esto demuestre que el número pi y la virtud de la castidad tengan otro tipo de estatus ontológico que el que poseen Gorbachev y los conejos. Tan pronto desechamos la idea de que la indagación tiene por finalidad representar los objetos y sustituimos la idea de que la indagación aspira a volver coherentes las creencias y deseos, es irrelevante la cuestión parmenídea de cómo podemos representar con exactitud lo que no existe, y queda a un lado la noción de que sólo hay verdad sobre lo que es *real*. Así pues, la única noción de objeto que necesitamos es la de «objeto intencional». Un objeto intencional es aquello a lo que se refiere una palabra o descripción. Se halla aquello a lo que se refiere asignando un significado a las expresiones lingüísticas con esa palabra o descripción. Eso se hace, a su vez, o traduciendo o bien, si es necesario, volviéndonos bilingües al lenguaje en que tiene lugar la palabra o expresión. El que sea o no un lenguaje útil para nuestros fines es tan irrelevante para la «objetidad» («*objecthood*») como la cuestión de si el objeto tiene potestades causales.

Los antiesencialistas conciben los objetos como aquello hablar sobre lo cual es útil para hacer frente a las estimulaciones a que están sujetos nuestros cuerpos. *Todos* los objetos, incluidas las «estimulaciones» de Quine, son lo que éste denomina «postulados» («*posits*»). Si estamos dispuestos a renunciar a la idea de que se pueden identificar algunos *no* postulados, y convenir en que lo que precede a la postulación es sólo la estimulación y no el conocimiento (y no, por ejemplo, «conocimiento por observación» o «conocimiento perceptivo» o «conocimiento de nuestra propia experiencia»), se puede evitar la idea de que algunos objetos están constituidos por el lenguaje y otros no. La diferencia entre objetos banalmente interculturales y objetos controvertidos será la diferencia entre los objetos con los que se tiene que hablar para hacer frente a las estimulaciones rutinarias proporcionadas por nuestro medio cotidiano y los objetos necesarios para hacer frente a las estimulaciones proporcionadas por conocimientos nuevos (por ejemplo, los aristotélicos, los polinesios, los poetas y pintores de vanguardia, los intérpretes de textos imaginativos, etc.).

Hasta aquí he formulado algunas sugerencias sobre cómo captar algunas de las distinciones de Taylor sin hablar de que nada esté

«constituido por el lenguaje». ¿Qué decir de su distinción entre observar la cultura nativa y participar en ella? Más específicamente, ¿qué decir de su afirmación de que la explicación por condiciones de verdad de la interpretación radical de Davidson no sirve porque «no podemos aprehender adecuadamente cuáles son algunas de las condiciones de verdad sin aprehender el lenguaje»[19] —es decir, sin participar anteriormente en el uso de ese lenguaje—? Éste es un desafío que Davidson afronta de manera bastante directa. Y lo hace planteándose la pregunta «¿puede verificarse una teoría de la verdad apelando a la evidencia disponible antes de haberse iniciado la interpretación?»,[20] que responde del siguiente modo: Sí, si a) podemos identificar cierta conducta nativa como el volver-verdadera una oración, y b) aplicamos el principio de caridad. Esta última condición consiste en decir que nuestra forma de vida y la de los nativos coinciden en tan gran medida que ya podemos considerarnos, automáticamente, observadores-participantes libres, y no *meros* observadores. Davidson piensa que esta coincidencia reduce en efecto la situación intercultural a una intracultural —significa que aprendemos a afrontar los fragmentos más extraños de la conducta nativa (lingüística y de otro tipo) del mismo modo que aprendemos la conducta extraña de los miembros atípicos de nuestra propia cultura—. Estos miembros incluyen a los físicos cuánticos, los metafísicos, los fanáticos religiosos, los psicóticos, Oscar Wilde, la Srta. Malaprop, etc. —personas todas que expresan creencias y deseos paradójicos (mayoritariamente) en palabras conocidas de nuestra lengua materna.[21]

Podemos imaginar a Davidson preguntando a Taylor lo siguiente: si usted admite que podemos aprender a hablar sobre mecánica cuántica, o aprender a entender a la Srta. Malaprop, en razón de la considerable coincidencia entre nuestra conducta lingüística y la de Planck o de Malaprop (más un poco de curiosidad e imaginación), ¿por qué ha de pensar que las cosas son más difíciles o diferentes de, por ejemplo, las que imaginó en su ejemplo de los bárbaros de la antigua Atenas?[22] En el caso de Planck, nos imaginamos que está

19. Taylor, «Theories of meaning», pág. 275.

20. Donald Davidson, «Radical interpretation», en sus *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. 133.

21. Sobre la analogía entre usos inapropiados (malapropisms) y metáforas, véase Davidson, «What metaphors mean», en sus *Inquiries into truth and interpretation*; Davidson, «A nice derangement of epitaphs», en la recopilación de LePore antes citada; y mi artículo «Ruidos poco conocidos», en la Segunda parte de este libro.

22. Taylor escribe, inmediatamente después del pasaje sobre las condiciones de verdad que he citado antes, lo siguiente: «Observadores pertenecientes a una cultura

haciéndole preguntas y escuchando las respuestas, incluidas las preguntas sobre qué entiende por una expresión determinada. Nos damos por satisfechos en su comprensión cuando estamos charlando con él sobre los quanta como con un hermano. En el caso de Malaprop, como en el de alguien con un extraño acento extranjero, conjeturamos lo que puede estar diciendo, comprobamos nuestras conjeturas respondiendo a lo que pensamos *debió* de haber dicho, y gradualmente dominamos su comprensión sin sentirnos perplejos o realizar inferencias. ¿Hicieron lo mismo los persas cuando intentaban hablar con los atenienses? Si algo así se considera «participar» en vez de «observar», la idea de un «mero observador» es un espantajo. Quine y Davidson nunca se imaginaron que el intérprete radical pudiera hacer su trabajo sin estimular una conducta nativa de respuesta, como tampoco podría hacer la suya el biólogo marino sin estimular a sus calamares. Pero ambos podrían negar que necesita tener más empatía con sus sujetos de la que tiene éste.

Me parece que Taylor interpreta a Davidson como una especie de atomista, como alguien que no sólo —como él dice— «concibe el significado totalmente en términos de representación»,[23] sino que supone que se puede representar un pequeño fragmento de realidad sin representar a la vez muchos otros trozos. Pero esto ignora el holismo que comparten Taylor y Davidson, y el hecho de que ambos

---

totalmente despótica, arrojados en la Atenas clásica, no dejaríamos de oír este término "igual" y su homólogo "semejante" (*isos, homoios*). Sabemos cómo aplicar estas palabras a palos, piedras, quizás también a casas y naves; y es que hay una traducción tolerablemente exacta en nuestra lengua nativa (el persa). Y también conocemos *una* forma de aplicarla a los seres humanos, por ejemplo al parecido físico o la igualdad de altura. Pero estos helenos tienen una forma particular de utilizar las palabras que nos desconcierta...».

Taylor prosigue así: «Ahora nuestro problema no es sólo que tenemos que captar que éste es un uso metafórico. Presumiblemente una cosa así no es desconocida para nosotros... Pero lo que no hemos captado aún es el valor positivo de este tipo de vida. No captamos el ideal de un pueblo de agentes libres... En otras palabras, no percibimos la nobleza de este tipo de vida... De ahí que para comprender lo que representan estos términos, para aprehender su función representativa, tenemos que comprenderlos en su función constituyente de la articulación. Tenemos que ver cómo pueden dar una determinada articulación a un horizonte de interés» («Theories of meaning», págs. 275-277; en ocasiones mis puntos suspensivos indican omisiones de un párrafo o más).

23. Taylor, «Theories of meaning», pág. 279. Véase también la pág. 255: «El concebir la teoría como una teoría del observador es otra manera de conceder la primacía de la representación; pues también una teoría debería ser, según esta concepción, la representación de una realidad independiente». Los escritos posteriores de Davidson han puesto este antirrepresentacionalismo más claro de lo que estaba en los artículos que comentaba Taylor.

encuentran un uso igualmente escaso al principio de Russell. Davidson opina que sólo se puede tener una creencia si se tienen muchas, y que sólo se puede interpretar un fragmento de conducta si se pueden interpretar muchos.[24] Tampoco es que Davidson conciba el significado en términos de representación, si esto significa que —según lo expresa Taylor— «realice una proyección de lo que se dice sobre lo que es de forma que, además de hipótesis plausibles sobre los deseos e intenciones de la gente, consista en atribuciones plausibles de actitudes proposicionales a los hablantes».[25] No proyecta lo que se dice sobre lo que sucede; más bien, correlaciona lo que sucede con lo que se dice (por ejemplo, que Kurt suele decir «Es regnet» sólo cuando llueve, «Ich bin ein Esel» sólo cuando parece perplejo, etc.) y utiliza estas correlaciones como evidencia de hipótesis sobre las condiciones de verdad. Esto no es ya más un proceso de proyección (mapping) o de representación, que el uso que hace el científico de correlaciones macroestructurales para inspirar o confirmar hipótesis sobre la microestructura.

Lo que he querido decir es que el *holismo elimina la maldición del naturalismo* y que se puede ser tan naturalista como Davidson siempre que se tenga el cuidado de ser tan holista como Taylor. Ser naturalista en este sentido es ser el tipo de antiesencialista que, como Dewey, no ve cortes en la jerarquía de los ajustes cada vez más complejos a una estimulación nueva —la jerarquía que, en el fondo, hace a las amebas adaptarse a los cambios de temperatura del agua, bailar a las abejas y a los jugadores de ajedrez hacer un jaque mate, y en la cúspide lleva a las personas a fomentar revoluciones científicas, artísticas y políticas.

¿Qué se pierde en este nivel de abstracción cuasiskinneriano —este nivel en el que concebimos toda indagación como cuestión de responder a la incoherencia entre creencias producida por estímulos nuevos—? Lo que se pierde es todo lo que hace posible establecer una distinción filosóficamente interesante entre explicación y comprensión, o entre explicación e interpretación. Esto es, por supuesto, precisamente lo que nosotros los antiesencialistas *deseamos* perder.

24. Para una buena presentación de este holismo, véanse los párrafos finales del artículo de Davidson «Reality without reference», en sus *Inquiries into truth and representation*. Allí (pág. 225) rechaza lo que denomina las «teorías constructivas» por «intentar dar directamente un contenido rico a cada oración sobre la base de una evidencia no semántica», y termina diciendo: «Sin embargo, la referencia sobra. No desempeña ningún papel esencial para explicar la relación entre lenguaje y realidad». Tampoco lo desempeña la «representación», según ha argumentado posteriormente Davidson.

25. Taylor, «Theories of meaning», pág. 253.

¿Qué esperamos ganar? Por extraño que parezca, es algo bastante parecido a lo que Taylor quiere conseguir al plantear sus dualismos diltheyanos: una salvaguarda contra el reduccionismo, contra la idea de que los seres humanos no son «nada más que» algo subhumano. Repárese en que una consecuencia de abandonar las nociones de verdad como exactitud de la representación, o como correspondencia con la forma de ser real de las cosas, es que los pragmatistas no podemos dividir la cultura en trozos que desempeñan esta labor y otros que no. Así pues, estamos sordos a los ataques skinnerianos a nociones como «libertad» y «dignidad», sordos a la apelación del «cientifismo». Una naturalización de tipo skinneriano, pero holista, de la teoría de la indagación comporta la incapacidad de tomarse en serio un reduccionismo de tipo skinneriano. El concebir la indagación como una recontextualización imposibilita tomarse en serio la noción de que algunos contextos están intrínsecamente privilegiados, como si esto fuera distinto a que son útiles para un determinado propósito.

Al liberarnos de la idea de «métodos diferentes adecuados a la naturaleza de diferentes objetos» (por ejemplo, uno para objetos constituidos por el lenguaje y otro para objetos no constituidos por el lenguaje), se desplaza la atención desde «las exigencias del objeto» a las exigencias de la finalidad que supuestamente tiene una indagación particular. Esto tiene por efecto desplazar el debate filosófico desde una clave metodológico-ontológica a una clave ético-política. Pues ahora estamos discutiendo qué fines vale la pena molestarse en cumplir, cuáles valen más que otros, en vez de qué fines nos obliga a tener la naturaleza de la humanidad o de la realidad. Para los antiesencialistas, todos los fines posibles compiten entre sí en pie de igualdad, pues ninguno es más «esencialmente humano» que los demás.

Podría insistirse en que el «deseo de conocer la verdad», concebido como el deseo de recontextualizar en vez de (con Aristóteles) como el deseo de conocer la esencia, sigue siendo característicamente humano. Pero esto sería como decir que el deseo de utilizar un pulgar en pinza sigue siendo característicamente humano. No tenemos otra opción que utilizar ese pulgar, y tampoco otra opción que utilizar nuestra capacidad de recontextualizar. Pase lo que pase, vamos a hacer ambas cosas. Sin embargo, desde una perspectiva ético-política puede decirse que lo que es característico, no de la especie humana, sino simplemente de su subespecie más avanzada y compleja —el habitante leído, tolerante y dialogante de una sociedad libre— es el deseo de ensoñar tantos contextos como sea posible. Éste es el deseo de realizar unas adaptaciones tan polimórficas como sea posible, de

recontextualizarlas sin cesar. Este deseo se manifiesta en el arte y la cultura no más que en las ciencias naturales, y por eso considero tentador concebir nuestra cultura como una cultura cada vez más poetizada, y decir que estamos pasando gradualmente del cientifismo que detesta Taylor a otra cosa, a algo mejor.[26] Pero como buen antiesencialista no tengo premisas *profundas* a las que recurrir desde las cuales inferir que, de hecho, es mejor —ni para demostrar nuestra propia superioridad sobre el pasado o sobre el presente no occidental—. Todo lo que puedo hacer es recontextualizar las diversas realizaciones en filosofía y en otros ámbitos para hacer que parezcan etapas de una historia de poetización y progreso.[27]

26. Entiendo el artículo de Taylor «The diversity of goods» (incluido en sus *Philosophical Papers*, vol. 2) como una espléndida contribución a esta poetización. Pero hay una vena en los escritos de Taylor —que considero desafortunadamente aristotélica y opuesta a la loable vena hegeliana dominante— que le lleva a desear una teoría del yo como algo *más* que un mecanismo retejedor. Le lleva a desear algo como la libertad metafísica, además de la democrática.

27. Intento formular con más detalle esta noción de «la poetización de la cultura» en el tercer capítulo de *Contingency, irony and solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989) (trad. cast. de J.E. Sinot, Barcelona, Paidós, 1992).

SEGUNDA PARTE

Capítulo 7

FISICALISMO NO REDUCTIVO

Uno de los obstáculos que dificulta la comunicación entre la filosofía alemana y la norteamericana es el de que en la filosofía alemana el materialismo y el fisicalismo se asocian al reduccionismo y al cientifismo. Por el contrario, en la filosofía norteamericana, se asocia la filosofía alemana al desprecio por la ciencia natural. Sin embargo, en mi opinión, la filosofía norteamericana ha alcanzado actualmente una posición que, aunque puede seguirse denominando «materialista» o «fisicalista», ya no es cientifista. Filósofos norteamericanos contemporáneos como Putnam y Davidson representan una corriente de pensamiento filosófico que hace de la filosofía una aliada de la ciencia no más que de cualquier otro ámbito de la cultura, y que libera a la filosofía analítica de la conocida acusación de «reduccionismo».

En este artículo voy a intentar mostrar de qué modo las ideas de Davidson, en particular, nos ayudan a formular una imagen de las relaciones entre el Yo y el Mundo que, aunque cabalmente «naturalizado», no excluye nada. La obra de Davidson me parece la culminación de una línea de pensamiento de la filosofía norteamericana que aspira a ser naturalista sin ser reduccionista. Igual que Dewey se enorgullecía por igual de su naturalismo y de su esteticismo —su concepción de la cultura como transformación de la experiencia en arte— la filosofía davidsoniana de la mente y el lenguaje nos permite hacer justicia tanto a la física como a la poesía. Si, como yo hago, se considera al idealismo alemán una reacción excesiva al cientifismo de la Ilustración, una reacción que tuvo el afortunado efecto secundario de volver al mundo intelectual un poco más seguro para el movimiento romántico, se verá que tanto Dewey como Davidson están llevando a cabo una versión actualizada de esta última tarea corrigiendo el anticientifismo al que sucumbieron los idealistas (se intentó convertir a la ciencia natural en el estudio de lo «meramente fenoménico»).

Como la casi totalidad de la obra de Davidson se ha presentado en forma de ensayos, y como su autor descarta los grandes pronun-

ciamientos programáticos, corresponde a sus admiradores intentar una concepción sinóptica de su obra. Voy a sugerir una perspectiva desde la que pueden vincularse entre sí tres de las tesis por las que es más conocida. Se trata de la tesis de que las razones deben ser causas, la tesis de que no existe relación entre no oraciones y oraciones (o entre no creencias y creencias) denominada «verificar», y la tesis de que las metáforas no tienen significados.[1] En conjunto, estas tesis sientan las bases de un fisicalismo no reductivo.

Antes de ofrecer una definición de este tipo de fisicalismo, permítaseme ilustrarlo mediante el ejemplo de la primera tesis de Davidson: que las razones pueden (*pace* diversos filósofos anti-reduccionistas como Anthony Kenny, G. E. M. Anscombe y Charles Taylor) ser causas. Esta tesis equivale a decir que un determinado evento puede describirse igualmente bien en términos fisiológicos y psicológicos, no intencionales e intencionales. Cuando sucede algo en mi cabeza nada más abrir una puerta —si una constelación de unos millones de neuronas asume una determinada configuración de descargas eléctricas— algo también sucede en mi mente. Por ejemplo, puedo, si es la puerta de una casa, tener la creencia de que está lloviendo. Si se trata de la puerta de la alacena, puedo tener la creencia de que no queda pan. En cualquier caso yo puedo actuar. Por ejemplo, puedo decir algo que expresa disgusto e indignación. Ese acto de habla supone movimientos de partes de mi cuerpo.

Esperamos que la fisiología pueda trazar algún día la senda desde la distribución de las descargas eléctricas en mi cerebro a las interfases nervio-músculo de mi garganta, permitiéndonos con ello predecir las expresiones sobre la base de estados cerebrales. Pero actualmente ya tenemos, en lo que se ha denominado la «psicología popular», una explicación que predice mi acción sobre la base de mi creencia recién adquirida, en unión al resto de mis creencias y deseos. Davidson sugiere que consideremos ambas explicaciones como dos descripciones del mismo proceso, y a los eventos «mental» y «físico» como los mismos eventos según dos descripciones. La diferencia entre mente y cuerpo —entre razones y causas— no es así más misteriosa que, por ejemplo, la relación entre una descripción macroestructural y microestructural de una mesa.

1. La primera de estas tesis se presenta y reproduce en varios artículos en la obra de Davidson, *Essays on actions and events* (Oxford, Oxford University Press, 1980). La segunda puede encontrarse en la pág. 194 de sus *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984) y la tercera en la pág. 247 de la misma obra. He intentado desplegar algunas implicaciones de la segunda tesis de Davidson en mi artículo «Pragmatismo, Davidson y la verdad» (*infra*).

El meollo de esta idea es que la incapacidad de traducir desde el lenguaje-movimiento al lenguaje-acción, o de emparejar estados cerebrales con oraciones que considera verdaderas el posesor del cerebro, no debería ser un obstáculo para una concepción materialista. Estas incapacidades manifiestas no arrojan duda a un fisicalismo que sigue estando no contaminado de reduccionismo. En opinión de Davidson, el fracaso en enganchar palabras u oraciones en un lenguaje a palabras u oraciones en otro mediante relaciones de sinonimia o equivalencia no nos dice nada sobre la «irreductibilidad» de, por ejemplo, la mente al cerebro o la acción al movimiento. Por ello, la verdad del fisicalismo es irrelevante.

Para generalizar, definiré a un «fisicalista» como alguien dispuesto a decir que puede definirse todo evento en términos microestructurales, una definición que sólo mencione partículas elementales, y que puede explicarse por referencia a otros eventos descritos de este modo. Esto es de aplicación, por ejemplo, a eventos como son la composición de una melodía por Mozart o el intento de Euclides de demostrar un teorema. Así pues, decir que Davidson es un fisicalista *antirreduccionista* es decir que une esta tesis a la doctrina de que la «reducción» es una relación meramente entre elementos lingüísticos, y no entre categorías ontológicas. Para reducir el lenguaje de las X al lenguaje de las Y hay que demostrar que o bien a) si uno habla sobre las Y no tiene que hablar sobre las X, o bien b) que cualquier descripción dada en términos de X vale para todas y sólo para las cosas a las que se aplica una descripción dada en términos de Y. Pero ningún tipo de reducción mostraría que «las X *no son nada más que* Y», como tampoco lo contrario.

Nada podría demostrar eso. Una X es lo que es y no otra cosa. Pues ser una X es, más o menos, ser significado por el conjunto de enunciados verdaderos que contienen de manera esencial el término «X». Para la mayoría de los ejemplos interesantes de X e Y (por ejemplo, mentes y cuerpos, mesas y partículas) hay muchos enunciados verdaderos sobre X en los que la «X» no puede sustituirse por la «Y» conservando la verdad. La única manera de mostrar que «no existen X» sería mostrar que no existen enunciados semejantes. Eso equivaldría a mostrar que «X» e «Y» no eran más que, por así decirlo, variantes de estilo entre sí. Es improbable que los casos filosóficamente interesantes de supuesta reducción ontológica fuesen de este tipo.

Además, es muy raro el caso en que podamos llevar a cabo o bien a) o bien b) —que podamos mostrar que un determinado juego de lenguaje que se ha utilizado durante un tiempo sea, de hecho, pres-

cindible—. Y ello porque cualquier instrumento que se ha utilizado durante un tiempo probablemente seguirá teniendo un uso. Los casos en los que un instrumento *puede* descartarse se reconocerán como tales sólo después de que se haya creado un nuevo instrumento y se haya utilizado durante un tiempo. Por ejemplo, después de cien años de experiencia con el lenguaje newtoniano podemos llegar a convenir todos en que ya no necesitamos más el lenguaje aristotélico. Después de quinientos años de experiencia con el lenguaje de una cultura secular podemos constatar que ya no nos molestamos en utilizar una terminología religiosa. En estos casos la referencia a X se disipa simplemente, y no porque alguien haya realizado el descubrimiento filosófico o científico de que no hay X, sino porque nadie tiene ya un uso para este tipo de discurso. La parsimonia ontológica no se alcanzará (como pensaban los positivistas) mediante el «análisis lingüístico» de sillón, sino, si acaso, en la práctica cotidiana.

Así pues, ser un fisicalista de acuerdo con esta formulación no reduccionista, es perfectamente compatible con afirmar que probablemente siempre seguiremos hablando acerca de entidades mentales —creencias, deseos, etc—. Este discurso no es metafórico, no tiene que entrecomillarse, no tiene que volverse más preciso o científico, no precisa de aclaración filosófica. Además, sería erróneo sugerir que la referencia a la mente es necesaria por conveniencia pero no ha de considerarse «la verdad sobre la manera de ser del mundo». Decir que siempre estaremos hablando sobre creencias y deseos es decir que la psicología popular seguirá siendo probablemente la mejor manera de predecir qué harán a continuación nuestros amigos y conocidos. Esto es todo lo que uno puede querer dar a entender cuando dice que «existen entidades mentales». De forma similar, la mejor manera de predecir el comportamiento de las mesas probablemente seguirá siendo hablar sobre ellas en tanto que mesas, en vez de como colecciones de partículas o réplicas borrosas de la Mesa arquetípica platónica. Esto es todo lo que uno puede querer decir cuando afirma que «hay realmente mesas».

Para explicar el vago aroma de paradoja de esta concepción antireduccionista tenemos que volver a la segunda de las tesis antes enunciadas: las cosas del mundo no vuelven verdaderos los enunciados (ni, *a fortiori*, las creencias). Esta doctrina puede parecer claramente paradójica. Tendemos a decir, por ejemplo, que la lluvia o el pan es lo que vuelve verdadera la creencia que yo tuve al abrir la puerta. También parece paradójico no establecer una distinción entre «la manera en que el mundo es realmente» y «formas convenientes, pero metafóricas, de hablar sobre el mundo». Pero Davidson está dispuesto

a aceptar ambas paradojas para huir de la imagen filosófica occidental tradicional, la imagen dominada por lo que denomina «el dualismo de esquema y contenido». Esta imagen es aquella que sugiere que determinadas oraciones de nuestro lenguaje «se corresponden con la realidad» mientras que otras son verdad sólo por cortesía, por así decirlo. Las oraciones sobre partículas elementales son, entre los físicos reduccionistas, las candidatas favoritas al primer estatus. Las oraciones sobre valores éticos o estéticos son las candidatas favoritas para el segundo estatus. Los filósofos —en la línea de la tesis platónica de que los objetos de la opinión deben ser diferentes de los objetos del conocimiento— sugieren a menudo que éstos no «se vuelven verdaderos por el mundo», sino «por nosotros». De acuerdo con esta concepción reduccionista, los enunciados que realizan valoraciones, si tienen algún tipo de valor de verdad, lo tienen por cuestión de conveniencia, gusto, convención o algo igualmente «subjetivo».

Davidson sugiere que desechemos sin más esta distinción entre verdad de primera clase y de segunda clase —entre enunciados que expresan «cuestiones de hecho» y enunciados que no—. Podemos sustituirla por la distinción entre enunciados que tienen una determinada finalidad y otros que tienen otras finalidades. Por ejemplo, una finalidad que puede cumplir el lenguaje es la capacidad de describir cualquier porción del espacio-tiempo, por pequeña o grande que sea. Esa finalidad es aquella a la que sirve el vocabulario de la física de partículas contemporánea. Ningún otro vocabulario realizará tan bien *esa* tarea. Todas las demás finalidades —por ejemplo, predecir el comportamiento de las mesas o las personas, alabar a Dios, curar las enfermedades mentales y físicas, escribir versos ingeniosos, etc.— se servirán mejor mediante el uso de otros vocabularios. Pero para Davidson estas finalidades están en pie de igualdad. Al contrario que Quine, Davidson no está dispuesto a elogiar el lenguaje de la física por razones metafísicas, como un lenguaje que «alcanza la estructura verdadera y definitiva de la realidad».

Ahora podemos ver cómo encajan las dos primeras tesis de Davidson. El suscribir la concepción de Davidson acerca de las nociones de «correspondencia con la realidad» y «cuestión de hecho» equivale a descartar el impulso que lleva al reduccionismo, y *a fortiori* al reduccionismo materialista. Adoptar la concepción davidsoniana de la relación entre razones y causas o, en términos más generales, entre lo mental y lo físico, equivale a conceder al materialista todo lo que éste desearía —gratificar todas sus necesidades legítimas, permitirle rendir todos los tributos a las ciencias físicas que éstas merecen—. Pero, sin embargo, no le permite gratificar sus necesidades

metafísicas y reduccionistas. No le permitirá declarar que finalmente ha aprehendido la «esencia» del mundo o de los seres humanos.

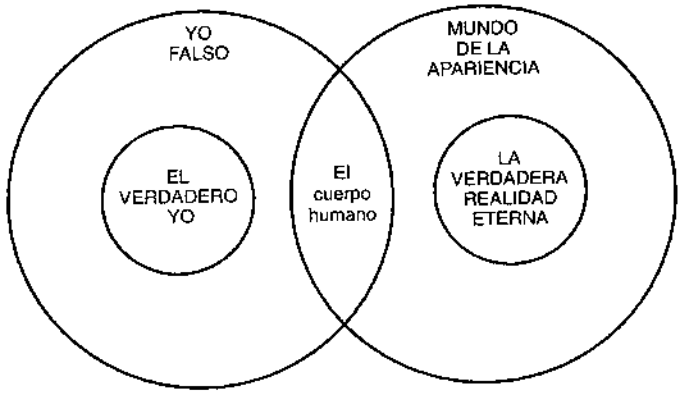

Figura 1

Como he dicho, considero a Davidson la culminación de las tendencias holistas y pragmatistas de la filosofía analítica contemporánea. Estos motivos constituyen, a su vez, la culminación de un largo conflicto (que va más allá de los límites de la filosofía «analítica») contra las concepciones del mundo platónica y religiosa. Así pues, voy a intentar mostrar la importancia de este conflicto esbozando tres modelos de la relación entre el Yo y el Mundo. Creo que estos modelos resumen —sin duda de manera más bien tosca— la historia de la metafísica occidental.

El primer modelo de la relación entre el Yo y el Mundo que deseo examinar es más bien simple. Pretende representar el denominador común de platonismo y cristianismo. La figura 1 muestra dos esferas intersectas que representan, respectivamente, el Yo Falso y el Mundo de la Apariencia. La intersección entre ambas esferas constituye el Cuerpo Humano, todo lo que compartimos con los animales. Las dos esferas mayores contienen dos esferas menores que representan, respectivamente, el Yo Verdadero y la Verdadera Realidad Eterna. La idea básica del platonismo y del cristianismo es que, en la medida en que podamos despejar las esferas exteriores, las esferas interiores resultarán connaturales, y quizás incluso idénticas.

Este modelo expresa una esperanza sencilla y lineal en la posibilidad de reunirse con algo mayor y mejor que uno mismo viendo a través de velos de ilusión, o liberándonos de las impurezas causadas por el pecado. Culmina en el ascenso al nivel superior de la «línea divisoria» de Platón, o en la Visión Beatífica Cristiana o, en general,

en la sensación de nuestra identidad con el ser mayor y mejor que hemos sido, de manera inconsciente, desde siempre. De acuerdo con este modelo, la indagación en los hechos empíricos contingentes es útil, a lo sumo, con la finalidad de construir una escalera que nos eleve y aleje de estos hechos. Se trata de una escalera que —esperamos— pueda llegar a desecharse.

Si se concede (como concedió Occidente durante los siglos XVII y XVIII) que la «Realidad Verdadera» es como la concibió Demócrito en vez de como la concibió Platón, los impulsos morales y religiosos comunes al platonismo y al cristianismo han de encontrar su objeto en el Verdadero Yo. Dios está ahora «dentro», en el sentido de que el intento de huir del mundo del tiempo y el azar se representa ahora según una variante del modelo descrito en la figura 2.

En este diagrama, el Mundo (que ahora incluye al cuerpo humano) se entiende en términos de «átomos y vacío», desprovisto de relevancia moral o religiosa. Por otra parte, el Yo se ha vuelto más complejo e interesante, igual que el Mundo se ha vuelto más simple y menos interesante. El Yo se concibe compuesto de tres capas: una capa exterior consistente de creencias y deseos empíricos y contingentes, una capa intermedia que contiene creencias y deseos necesarios *a priori* y que «estructura» o «constituye» la capa exterior, y un núcleo interior inefable que es, más o menos, el Yo Verdadero del modelo platónico-cristiano. Este último es el ámbito del agente nouménico de Fichte, la Voluntad de Schopenhauer, la *Erlebnisse* de Dilthey, la intuición bergsoniana, la voz de la conciencia, el anhelo de inmortalidad, etc. Este núcleo inefable —el Yo Interior— es lo que «tiene» las creencias y deseos que componen el Yo Intermedio y Exterior. No es idéntico al sistema de creencias y deseos, y su naturaleza no puede aprehenderse por referencia a creencias y deseos.

Voy a llamar «poskantiano» a este modelo, para sugerir que la mayoría de los filósofos occidentales de los dos últimos siglos han dado por supuesta una versión de este modelo. Una vez que el Mundo puso su mirada en la ciencia física, sólo el Yo siguió siendo el dominio de la filosofía. Así, la mayoría de la filosofía durante este periodo ha consistido en intentos por especificar la relación entre las tres partes de este Yo, así como la relación de cada parte con la realidad física.

En la figura 2, la línea denominada «causación» une bilateralmente el Yo Exterior y el Mundo, pero hay otras líneas que los unen sólo de manera unidireccional. La línea denominada «verificar» va del Mundo al Yo Exterior, y la denominada «representación» va del Yo Exterior al Mundo. Hay también una relación de «constitución» que va desde el Yo Intermedio (el ámbito de las verdades necesarias y de

las estructuras *a priori*) al Mundo. La transformación de este segundo modelo, poskantiano, en el tercero —el modelo «fisicalista no reductivo»— se lleva a cabo eliminando todas estas líneas excepto la denominada «causación». Este proceso de eliminación puede considerarse compuesto de los siguientes pasos:

a) Eliminamos la línea denominada «representación», concibiendo una creencia como lo hizo Peirce: como norma de acción más que como una suerte de imagen realizada a partir de materia de la mente. Es decir, consideramos las creencias como instrumentos para manejar la realidad, determinaciones de la forma de actuar en respuesta a ciertas contingencias, en vez de como representaciones de la realidad. De acuerdo con esta concepción, no tenemos ya que preocuparnos acerca de, por ejemplo, cuestiones como ésta: «¿Corresponde la física a la estructura del mundo como es, o meramente a la estructura del mundo como se nos aparece?»; y ello porque hemos dejado de concebir que la física *corresponda* a algo. La cuestión de si los cielos están realmente diseñados con el sol en el medio se convierte en equivalente a la cuestión de si Ptolomeo o Copérnico nos proporcionan mejores instrumentos para hacer frente al mundo.

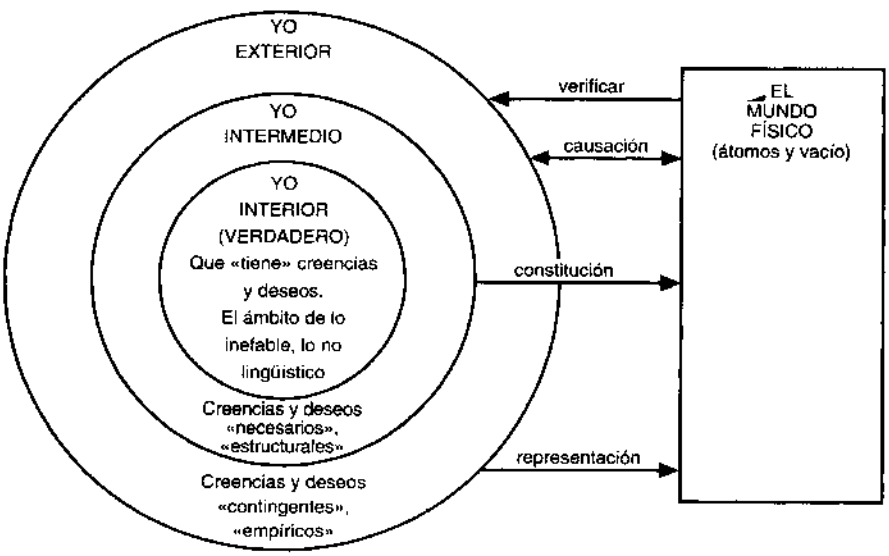

Figura 2

b) Eliminamos la línea denominada «constitución», tras haber eliminado el límite entre los Yoes Exterior e Intermedio. Esta última eliminación es el resultado de seguir la sugerencia de Quine: borrar la distinción entre verdades necesarias y contingentes. Esta distinción se borra adoptando un enfoque «externalista» en vez de «internalista» respecto a las expresiones de una persona. En vez de pedir a una persona que distinga entre las creencias y deseos cuyo abandono no puede imaginar (los llamados *a priori*) y el resto, se abandona la introspección. En su lugar nos preguntamos si un observador de la conducta lingüística de la persona sería capaz de distinguir la expresión de una trivialidad empírica «contingente» (el ejemplo de Quine es «Ha habido algunos perros negros») de una verdad necesaria (por ejemplo, «Dos más dos es cuatro»). Así planteada, la respuesta que da Quine a esta pregunta parece inevitable: todo lo que podemos obtener mediante la observación de la conducta es una medida del grado de tozudez de una persona antes de abandonar la creencia. Cuando se interioriza este debilitamiento de una diferencia de especie en una diferencia de grado, todo lo que puede hacer la introspección es estimar el grado de «centralidad» que tiene una creencia en el sistema de creencias de uno; el introspector no puede ya divisar una propiedad absoluta denominada «carácter inimaginable del contrario», sino sólo un cierto «grado de dificultad en imaginar cómo encajar lo contrario con el resto de nuestras creencias». Esto significa que ya no existe distinción entre «estructura» constituyente y «verdad empírica» constituida, ni entre «categorías» trascendentales y meros «conceptos empíricos». Davidson generaliza esta idea en la tesis de que debemos abandonar la distinción entre esquema y contenido.[2]

c) Igual que Peirce eliminó la línea denominada «representación», y Quine la denominada «constitución», Davidson elimina la denominada «verificar». Esta eliminación equivale a decir que si tenemos relaciones causales (como la existente entre abrir la puerta y la adquisición de una creencia) vigentes entre el Mundo y el Yo, así como relaciones de justificación («ser una razón para») internas a la red de creencias y deseos del Yo, no necesitamos ulteriores relaciones para explicar cómo entra el Yo en contacto con el Mundo, y a la inversa. Podemos narrar un relato adecuado sobre el progreso de la indagación humana (en todos los ámbitos —en la lógica y la ética tanto como la física) describiendo el continuo retejido de sistemas de creencias y deseos. Este reentramado se vuelve necesario por la

2. Véase «On the very idea of a conceptual scheme» en las *Inquiries into truth and interpretation* de Davidson.

adquisición de nuevas creencias y deseos —por ejemplo, del tipo de los que tienen lugar en los seres humanos por acontecimientos del Mundo como la apertura de puertas (y, según explico más adelante, por la invención de metáforas «exitosas»)—. No tenemos que plantear la cuestión (central al contraste de Michael Dummett entre «realismo» y «antirrealismo») de si hay cosas en el mundo que vuelven verdaderas las verdades algebraicas y morales, o los juicios estéticos. Pues, aunque hay causas de la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias.

El resultado de estas sucesivas eliminaciones consiste en dejarnos con el modelo materialista no reductivo, que se ilustra en la figura 3.

En este modelo se ha sustituido la distinción entre Yo y Mundo por la distinción entre ser humano individual (describible en términos mentales y físicos) y el resto del universo. El primero está delimitado por los perfiles del cuerpo, y la tarea de explicar las relaciones entre eventos que tienen lugar dentro de ese límite y todos los demás eventos consiste en postular, u observar, entidades dentro de esos perfiles: causas interiores de la conducta del ser humano. Estas causas incluyen elementos tanto microestructurales como macroestructurales, y tanto mentales como físicos: entre ellas figuran las hormonas, los positrones, las sinapsis neuronales, las creencias, los deseos, estados de ánimo, enfermedades y las personalidades múltiples.

La manera en que he realizado el diagrama de este tercer modelo puede sugerir que algo ha quedado fuera —a saber, el aspecto de las cosas desde dentro—. Ésta es en efecto una de las objeciones estándar al materialismo —que deja fuera la «consciencia», el aspecto de las cosas desde dentro del ser humano individual—.[3] Creo que la respuesta a esta objeción es que la «visión interior» revela algunas, pero no todas, de las causas internas de la conducta del ser humano, y las revela como descripciones «mentales». Es decir, que lo que un ser humano individual identifica como «él mismo» o «ella misma» consiste, en su mayor parte, en sus creencias y deseos, en vez de los órganos, células y partículas que componen su cuerpo. Sin duda, esas creencias y deseos son estados fisiológicos de acuerdo con otra descripción (aunque para mantener la neutralidad ontológica característica de una concepción no reduccionista debemos añadir que determinadas descripciones «neurales» son de estados psicológicos de acuerdo con una descripción «física»).

3. Véase Thomas Nagel: *The view from nowhere* (Nueva York, Oxford University Press, 1985) para argumentos semejantes.

El hecho de que los seres humanos puedan tener consciencia de algunos de sus estados psicológicos no es, según esta perspectiva, más misterioso que el que pueda entrenárseles para informar de la presencia de adrenalina en su circulación sanguínea, o de su temperatura corporal, o de la falta de flujo de sangre en las extremidades. La capacidad de informar no consiste en la «presencia en la consciencia», sino sencillamente en enseñar el uso de las palabras. El uso de oraciones como «Creo que p» se enseña de la misma manera que el de oraciones como «Tengo fiebre». Por ello no hay una razón especial para separar los estados «mentales» de los «estados físicos» como estados que tienen una relación metafísicamente íntima con una entidad llamada «consciencia». Adoptar esta concepción es eliminar, de un golpe, la mayor parte de la problemática de la filosofía poskantiana.

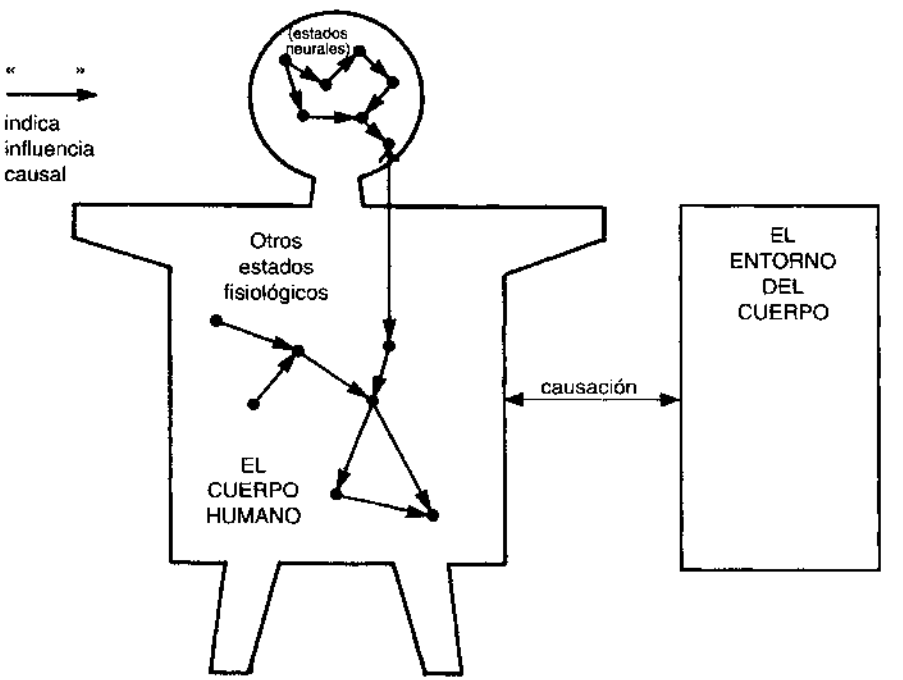

Figura 3

Pero una vez desechamos la noción de «consciencia» no hay inconveniente en seguir hablando de una entidad diferenciada denominada «el Yo» que consiste en los estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante es concebir la recolección de esas cosas como lo que *constituye* el Yo en vez de como algo que *tiene* el Yo. Esta última noción es un residuo de la tradicional tentación occidental de modelar el pensamiento por la visión, y de postular un «ojo interior» que inspecciona estados internos. El modelo fisicalista no reductivo sustituye esta metáfora tradicional por la imagen de una red de creencias y deseos continuamente en proceso de reentramado (con la sustitución de algunos elementos cuando se incorporan otros nuevos). Esta red no se vuelve a tejer por un agente distinto de la red —un tejedor maestro, por así decirlo—. Más bien, se vuelve a tejer ella misma, en respuesta a estímulos como las nuevas creencias adquiridas cuando, por ejemplo, se abre una puerta.

Resulta difícil reconciliar esta imagen con la del lenguaje común, según el cual el «Yo» es distinto de sus creencias y deseos, elige entre ellos, etc. Pero debemos pensar desde una óptica culta aun cuando sigamos hablando desde la perspectiva vulgar. Lo importante es no pensar que el habla común nos compromete con la concepción de que, después de todo, existe algo semejante al «Verdadero Yo», el núcleo interno de nuestro ser que sigue siendo el que es al margen de los cambios de nuestras creencias y deseos. Ya no hay un centro del Yo, como tampoco lo hay del cerebro. Igual que las sinapsis neurales están en continua interacción entre sí, tejiendo constantemente una configuración diferente de descargas eléctricas, nuestras creencias y deseos están en interacción continua, redistribuyendo valores de verdad entre enunciados. Igual que el cerebro no es algo que «tiene» estas sinapsis, sino que es simplemente la aglomeración de aquéllas, el Yo no es algo que «tenga» las creencias y deseos, sino simplemente la red de estas creencias y deseos. El argumento de Kant de que «Yo pienso» debe acompañar a todas mis representaciones puede interpretarse, según esta perspectiva, no como un argumento en favor de un trasfondo cuasisustancial de las creencias y deseos (del tipo condenado en los «Paralogismos»), sino simplemente como una forma de señalar que tener una creencia o un deseo es tener un hilo de un gran entramado. El «Yo» que presupone cualquier representación dada no es más que el resto de las representaciones que se asocian a la primera —asociada no por estar «sintetizada», sino por formar parte de la misma red, la red de creencias y deseos que debemos postular como causas internas de la conducta lingüística de un mismo organismo.

Espero que este esbozo breve e insuficiente transmita al menos el aroma de la perspectiva filosófica a la que la obra de Davidson ha añadido, en mi opinión, los retoques finales. En lo que precede he intentado mostrar cómo determinadas líneas de pensamiento de la filosofía norteamericana reciente (las que se originan en Peirce, James y Dewey y son continuadas por Quine, Sellars y Putnam, así como por Davidson) han arrojado una concepción del ser humano que es «naturalista» (en el sentido de Dewey) a la vez que no reduccionista. Para concluir voy a decir algo sobre la manera en que esta versión del fisicalismo puede dar cabida a todo lo que vale la pena mantener de lo que la tradición filosófica «trascendentalista» ha identificado como «el reino del espíritu».

A menudo se piensa que el verdadero reconocimiento del papel cultural de la literatura imaginativa (y, en términos más generales, del arte, el mito y la religión —todas las cosas «superiores»—) es incompatible con una filosofía naturalista. Pero ello se debe a que se ha identificado el naturalismo con el reduccionismo, con el intento de encontrar un único lenguaje suficiente para enunciar todas las verdades que haya que enunciar. Semejante intento se asocia con el intento de identificar la «verdad literal» con la «verdad científica» y de considerar que la literatura meramente ofrece una «verdad metafórica», algo que en realidad no es en modo alguno *verdad*. La concepción habitual, desde Platón, ha sido que al menos uno de los diversos vocabularios que utilizamos refleja la realidad, y que los demás son a lo sumo «heurísticos» o «sugestivos».

De acuerdo con una concepción davidsoniana del lenguaje, las metáforas no tienen significados. Es decir, que no tienen un lugar en el juego del lenguaje que se ha jugado antes de su producción. Sin embargo, pueden desempeñar, y de hecho desempeñan, un papel decisivo en los juegos de lenguaje que se juegan después. Pues, al ser literalizadas, al convertirse en metáforas «muertas», amplían el espacio lógico. La metáfora es así un instrumento esencial en el proceso de retejer nuestras creencias y deseos. Sin ella no habrían cosas como una revolución científica o un hito cultural, sino meramente el proceso de modificar los valores de verdad de los enunciados formulados en un vocabulario siempre inmutable. El tratamiento de la metáfora por Davidson concuerda con la definición de Mary Hesse de una teoría científica como «una redescripción metafórica del ámbito del *explanandum*». En la ciencia, la moralidad y la política, así como en las artes, a menudo nos vemos impulsados a pronunciar una frase que, a pesar de ser *prima facie* falsa, parece esclarecedora y fructífera. Estas frases son, en el comienzo de su carrera, «meras metáforas». Pero algunas metáforas tienen «éxito», en el sentido de que

las encontramos tan pregnantes que intentamos convertirlas en candidatas a creencias, a verdades literales.

Y lo hacemos redescribiendo una parte de la realidad en los términos sugeridos por la nueva y sorprendente frase metafórica. Por ejemplo, cuando los cristianos empezaron a decir «El amor es la única ley», y cuando Copérnico empezó a decir «La Tierra gira alrededor del Sol», estas frases deben de haber parecido meramente «formas de hablar». De manera similar, las frases «La historia es la historia de la lucha de clases» o «La materia puede transformarse en energía», fueron, en sus inicios, *prima facie* falsas. Éstas fueron frases que un filósofo analítico simplista habría diagnosticado como «conceptualmente confusas» o como falsas en virtud del significado de términos como «ley», «Sol», «historia», o «materia». Pero cuando los cristianos, los copernicanos, los marxistas o los físicos concluyeron en redescribir partes de la realidad a la luz de estas frases, empezamos a hablar de ellas como hipótesis que quizás fuesen verdaderas. Con el tiempo, cada una de estas frases llegó a ser aceptada, al menos en determinadas comunidades de estudio, como *obviamente* verdaderas.

Este fenómeno de la producción y «literalización» de metáforas es el fenómeno que la tradición filosófica occidental ha considerado necesario para explicar una oposición entre «materia» y «espíritu». Esa tradición ha considerado la creatividad artística, y la «inspiración» moral y religiosa incapaces de ser explicadas en los términos utilizados para explicar la conducta de la «realidad meramente física». De ahí las oposiciones entre «libertad» y «mecanicismo» que han dominado el periodo poskantiano en la filosofía occidental. Pero según una concepción davidsoniana «creatividad» e «inspiración» no son más que casos particulares de la capacidad del organismo humano para emitir frases sin sentido —es decir, frases que no encajan en juegos de lenguaje antiguos, y constituyen ocasión para modificar esos juegos de lenguaje y crear otros nuevos—. Esta capacidad la ejercemos constantemente, en todos los ámbitos de la cultura y de la vida cotidiana. En la vida cotidiana se manifiesta como ingenio. En las artes y las ciencias se muestra, retrospectivamente, como genio. Pero en todos estos casos simplemente revela el hecho de que un entramado (individual o colectivo) de creencias y deseos se ha retejido para encajar con un estímulo «interno» en vez de «externo» —un estímulo que constituye un nuevo uso de palabras (no conocido, no parafraseable, sin sentido).

Como han señalado filósofos como Jacques Derrida, la tradición filosófica occidental ha considerado la metáfora como un enemigo peligroso. Ha sacado gran partido al contraste entre «verdad literal»

concebida como «correspondencia con la realidad» y «*mera metáfora*», donde se considera que esta última constituye una tentación acechante, seductora y peligrosa —una tentación a «huir de la realidad»—. Este contraste entre lo literal y lo metafórico está en el fondo de la oposición, característica del periodo poskantiano en filosofía entre ciencia y arte. Tradicionalmente, se ha asociado a la ciencia con la responsabilidad, la moralidad, la virtud social y el interés humano universal. El arte se ha asociado con la privacidad, la idiosincrasia, el placer egoísta, el individualismo extremo y la irresponsabilidad. Tanto Derrida como Davidson nos ayudan a liberarnos de esta oposición artificial.[4]

Si Occidente se liberase de esta oposición, que se remonta a la «disputa entre filosofía y poesía» descrita por Platón, su cultura podría dejar de ser, en un sentido importante, característicamente occidental. Podría ser capaz de superar las tentaciones del cientifismo que ha engendrado su propio éxito científico y tecnológico. El fisicalismo no reductivo de Davidson nos proporciona, a mi entender, todo el respeto a la ciencia que necesitamos, unido a un mayor respeto por la poesía que el que se ha dado a sí misma la tradición filosófica occidental.

4. Para los paralelismos entre Derrida y Davidson, véase Samuel Wheeler: «The extension of deconstruction», *The Monist* (septiembre de 1985); y su «Indeterminacy of french interpretation: Derrida and Davidson» en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de E. LePore (Oxford, Blackwell, 1986) págs. 477-494.

CAPÍTULO 8

PRAGMATISMO, DAVIDSON Y LA VERDAD

1. MENOS ES MÁS

Davidson ha afirmado que su teoría de la verdad «no ofrece entidades con las cuales comparar oraciones», y es así una teoría de la «correspondencia» sólo en «un sentido modesto».[1] Su artículo «Una teoría coherentista de la verdad y el conocimiento» tiene como eslógan «correspondencia sin confrontación».[2] Este eslógan concuerda con su repudio de lo que denomina el «dualismo de esquema y contenido» —la idea de que algo como «mente» o «lenguaje» pueda estar en una relación como la de «encajar» u «organizar» con respecto al mundo—. Estas doctrinas recuerdan el pragmatismo, un movimiento que se ha especializado en refutar los dualismos y en disolver los problemas tradicionales creados por éstos. La estrecha afiliación de la obra de Davidson con la de Quine y la de Quine con la de Dewey hacen tentador considerar a Davidson como perteneciente a la tradición pragmatista norteamericana.

No obstante, Davidson ha negado explícitamente que su ruptura con la tradición empirista le convierta en pragmatista.[3] Davidson considera el pragmatismo como una identificación de verdad con asertabilidad, o con asertabilidad en condiciones ideales. Si semejante identificación es esencial al pragmatismo, Davidson es tan antipragmatista como antiempirista. Pues semejante identificación sería simplemente un acento en el lado del «esquema» de un dualismo inaceptable, sustituyendo el acento en el lado del «contenido» que representa el empirismo tradicional. Davidson no desea identificar la verdad con nada. Tampoco desea considerar que las oraciones se «ve-

1. Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. xviii.

2. Este artículo aparece en el mismo volumen en el que se publicó por primera vez el presente capítulo: *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson* (Oxford, Blackwell, 1986), págs. 307-319. El citado eslógan está en la página 307.

3. *Inquiries*, pág. xviii.

rifican» por nada —ni por conocedores o hablantes, por una parte, ni por «el mundo», por otra—. Para él, cualquier «teoría de la verdad» que analiza una relación entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de no lenguaje está ya en la senda errónea.

En esta última noción, negativa, Davidson concuerda con William James. James pensó que ninguna teoría tradicional de la verdad había conseguido explicar «el tenor particular»[4] de semejante relación especial, que se trataba de una búsqueda desesperada. Según él, carecía de objeto intentar dar sentido a una noción de «correspondencia» que fuese neutral entre, por ejemplo, verdades percibidas, teóricas, morales y matemáticas. Sugirió que concibiésemos «lo verdadero» como «únicamente el expediente de nuestra forma de pensar».[5] Cuando sus críticos proclamaron al unísono que «las verdades no son verdaderas porque funcionen; funcionan porque son verdaderas», James pensó que no habían entendido su tesis, a saber, que «verdadero» era un término de elogio utilizado para avalar, en vez de un término referido a una situación cuya existencia explicaba, por ejemplo, el éxito de quienes tenían creencias verdaderas. Pensó que la moraleja del fracaso de los filósofos en descubrir, por así decirlo, la microestructura de la relación de correspondencia era que no había nada que encontrar, que no podía utilizarse la verdad como una noción *explicativa*.

Efectivamente, James no se limitó a formular esta tesis negativa. Hubo momentos en los que además infirió de la premisa falsa

> Si tenemos la noción de «justificado», no necesitamos la de «verdad»

que

> «Verdadero» debe significar algo como «justificable».

Ésta fue una forma del error idealista de inferir a partir de

> No podemos dar sentido a la noción de verdad como correspondencia

que

> La verdad debe de consistir en una coherencia ideal.

El error está en suponer que «verdadero» necesite una definición, y a continuación inferir del hecho de que no puede definirse en términos de una relación entre creencias y no creencias la idea de que

4. William James, *Pragmatism* (Indianápolis, Hackett, 1981), pág. 92.
5. Ibid., pág. 100.

debe definirse en términos de una relación entre creencias. Sin embargo, como ha señalado Hilary Putnam en su argumento de la «falacia naturalista», «puede ser verdadero pero no *X*» es siempre relevante, sea cual sea el contenido de *X* (el mismo argumento que formuló G. E. Moore acerca de «bueno»).[6]

Supongamos que prescindimos de los momentos en que James incurrió en este error, así como del desafortunado intento de Peirce (que comentaremos después) por definir la verdad en términos de «el final de la indagación». Supongamos que seguimos la tesis negativa de James (su polémica contra la noción de «correspondencia») y seguimos sus ocasionales intentos por decir algo constructivo sobre la verdad. Creo que entonces podemos aislar un sentido del término «pragmatismo» que consistirá *simplemente* en la disolución de la problemática tradicional sobre la verdad, frente a una «teoría pragmatista de la verdad» constructiva. Esta disolución partiría de la tesis de que «verdad» no tiene uso explicativo, sino meramente los siguientes usos:

a) Un uso como aval o apoyo.

b) Un uso de advertencia, en observaciones como «su creencia en S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera», que nos recuerda que la justificación es relativa a las creencias citadas como fundamento de S, no mejor que éstas, y que para esta justificación no constituye una garantía el que las cosas irán bien si adoptamos S como «regla de acción» (la definición de creencia de Peirce).

c) Un uso de referencia divergente:* para decir cosas metalingüísticas de la forma «S es verdadera si y sólo si ——».[7]

James no tuvo en cuenta el uso de advertencia del término, como tampoco el uso de referencia divergente. El descuido del primer sentido dio lugar a la asociación del pragmatismo con el relativismo. La errónea asociación del último (por obra de Tarski) con la noción de «correspondencia» llevó a pensar que esta noción entrañaba más

6. Hilary Putnam, *Meaning and the moral sciences* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), pág. 108.

* «Disquotational». El propio Rorty formula el principio —traducido como— de la «referencia divergente» en la nota 26 del capítulo «¿Es la ciencia natural un género natural?» (incluido en este libro). Su formulación es ésta: «*A* no puede decir correctamente que *B* habla con verdad al pronunciar *S* a menos que *A* pueda decir también algo equivalente a *S*».

7. Es mucho lo que puede decirse sobre las relaciones entre estos tres usos, pero no voy a intentar decirlo aquí. El mejor intento que he conocido al respecto es el de Robert Brandom en «Pragmatism, phenomenalism and truth talk», *Midwest Studies in Philosophy*, XII, págs. 75-94.

de lo que percibió James. En mi opinión, Davidson nos ha ofrecido una explicación de la verdad que tiene un lugar para cada uno de estos usos a la vez que desecha la idea de que el carácter de conveniencia de una creencia pueda explicarse por su verdad.

En el sentido de «pragmatismo» en el que tanto Davidson como James son pragmatistas, este término significa la adhesión a las tesis siguientes:

1) «Verdadero» no tiene usos explicativos.

2) Comprendemos todo lo que hay que conocer sobre la relación de las creencias con el mundo cuando comprendemos sus relaciones causales con el mundo; nuestro conocimiento de la forma de aplicar términos como «alrededor de» y «verdadero de» es un residuo resultante de una explicación «naturalista» de la conducta lingüística.[8]

3) No existen relaciones de «ser verificado» entre las creencias y el mundo.

4) Carecen de sentido los debates realismo-antirrealismo, pues estos debates presuponen la idea vacía y errónea de «verificar» las creencias.[9]

Nótese que, definido de este modo, el pragmatismo no ofrece una «teoría de la verdad». Todo lo que nos ofrece es una explicación de por qué, en este ámbito, menos es más —de por qué la terapia es mejor que la construcción de sistemas.

Tanto James como Davidson dirían que la única razón por la que los filósofos pensaron que necesitaban una «explicación de aquello en que consiste la verdad» era que habían sucumbido a una determinada imagen —la imagen que Davidson llama «el dualismo de esquema y contenido» y que Dewey concibió como «el dualismo de Sujeto y Objeto»—. Ambas imágenes lo son de ámbitos ontológicos dispares, uno que contiene creencias y el otro no creencias. La imagen de estos dos ámbitos nos permite imaginar la verdad como una relación causal

8. Por supuesto, esta tesis no supone que se puedan definir los términos intencionales en términos no intencionales, ni que un metalenguaje semántico pueda «reducirse» de alguna manera a términos conductuales.

9. Los pragmatistas jamesianos concuerdan efusivamente con la tesis de Dummett de que un gran número de los tradicionales «problemas de la filosofía» (incluidos los problemas que Peirce pensó resolver con su «realismo escotista») pueden considerarse debates entre realistas y antirrealistas sobre si hay «cuestiones de hecho», por ejemplo, en física, ética o lógica. Pero mientras que Dummett piensa haber rehabilitado estos viejos problemas semantizándolos, el pragmatista considera que los ha empaquetado adecuadamente para desecharlos.

entre creencias particulares y no creencias particulares que a) es de naturaleza no causal, y b) debe «analizarse correctamente» antes de que uno pueda refutar (o conceder la victoria) al escéptico epistemológico. El adoptar las tesis 1 a 4 citadas es eliminar esta imagen, y con ella la mayoría de los dualismos filosóficos tradicionales que Dewey pensó que debían eliminarse. Y es también eliminar la imagen que el escéptico epistemológico necesita para hacer su escepticismo interesante y argumentable —para hacerlo más interesante que la búsqueda del filósofo de la *Unheimlichkeit*, de una sensación de extrañeza ante el mundo.

2. La posición intermedia de Peirce

Antes de volver a la cuestión de si de hecho Davidson suscribe las tesis 1 a 4, puede ser de utilidad decir algo sobre el pragmatismo del «final de la indagación» de Peirce. Ésta es la versión de la llamada «teoría pragmatista de la verdad» (una errónea etiqueta de manual que designa una multitud de doctrinas diferentes) que ha recibido una gran atención en los últimos años. En mi opinión, representa una posición intermedia entre las teorías idealistas y fisicalistas de la verdad, por una parte, y las tesis 1 a 4, por otra.

El idealismo y el fisicalismo tienen en común la esperanza de que

A) «Hay rocas» es verdadero

es verdadero si y sólo si

B) En el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos que hay rocas.

Sin embargo, esta idea les exige decir que

C) Hay rocas

está implicado tanto por B) como por A). Esto parece paradójico, pues también desean afirmar que

D) «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia —representación precisa— con la manera de ser del mundo

y no parece haber una razón obvia por la que el progreso del juego de lenguaje que estamos jugando tenga que ver algo en particular con la manera de ser del resto del mundo.

El idealismo y el fisicalismo constituyen intentos por proporcionar una razón semejante. Los idealistas afirman que

E) El mundo consta de representaciones dispuestas en un sistema idealmente coherente que les permite analizar C) como

F) «Hay rocas» es integrante del sistema de representaciones idealmente coherente.

Los idealistas apoyan esta iniciativa al decir que la relación de correspondencia de D) no puede ser una relación cuya existencia pueda probarse confrontando una afirmación con un objeto para ver si se da una relación llamada «correspondencia». Nadie sabe cómo sería semejante confrontación (obviamente lo que se desea no es la relación de «respuesta habitual» existente entre las mesas y las afirmaciones de la presencia de mesas). Dado que el único criterio de verdad es la coherencia entre representaciones —afirman— la única manera de salvar D) evitando el escepticismo es E).

Por otra parte, los fisicalistas analizan A) como D) y argumentan entonces que el jugar los juegos de lenguaje que jugamos nos llevará finalmente a la correspondencia con la realidad. Y lo hará porque, por así decirlo, el mundo participa en el juego. Ésta es la concepción de filósofos como Friedrich Engels, Jerry Fodor, Michael Devitt, Jay Rosenberg y Hartry Field. Éstos rechazan la posibilidad de un descubrimiento *a priori* de la naturaleza de la realidad, como el que ilustra la tesis E) de los idealistas, pero piensan que una u otra de las ciencias empíricas (o el conjunto «unificado» de todas ellas) proporcionará la respuesta al escéptico. Estos filósofos piensan que, aunque no hay relaciones de consecuencia, existen relaciones profundamente arraigadas entre las condiciones de verdad de B) y C). Estas conexiones no se hallarán mediante el análisis de significados, sino con el trabajo científico empírico que desvelará las conexiones causales entre, por ejemplo, las rocas y las representaciones de las rocas.

En su primer periodo, Peirce quiso evitar tanto la metafísica nuevamente visionaria del idealismo y las promisorias notas del fisicalismo. Intentó un apaño rápido analizando D) como B). Compartió con el idealista y el fisicalista la motivación de refutar al escéptico, pero pensó que no bastaba con decir que «realidad» significa algo como «cualquier cosa cuya existencia seguiremos afirmando al final de la indagación». Esta definición de realidad salva la distancia que ve el escéptico entre coherencia y correspondencia. Reduce la coherencia a correspondencia sin necesidad ni de una construcción

de sistemas metafísicos ni de una indagación empírica ulterior. Y ello lo consigue mediante un sencillo reanálisis del término «realidad».

No creo actualmente (como antes creía)[10] que el pragmatismo de Peirce sea defendible, pero antes de ir más allá de él deseo indicar que Peirce avanzaba en la dirección correcta. El pragmatista peirceano tiene razón al pensar que el idealista y el fisicalista comparten una falacia común —a saber, que «correspondencia» es el nombre de una relación entre fragmentos de pensamiento (o lenguaje) y fragmentos del mundo, una relación tal que los objetos relacionados deben ser ontológicamente homogéneos. El idealista generaliza la tesis de Berkeley diciendo que nada puede corresponder a una representación excepto una representación. Así nos salva del escepticismo al redescribir la realidad como un ámbito consistente en representaciones. El fisicalista piensa que nada puede corresponder a un fragmento de realidad espacio-temporal excepto si es otro fragmento vinculado con el primero por relaciones causales adecuadas. Así nos salva del escepticismo ofreciendo una explicación fisicalista de la naturaleza de nuestras representaciones —una explicación que muestra que, como dijo Fodor, la teoría de correspondencia de la verdad corresponde a la realidad—. El peirceano se eleva por encima de este debate afirmando que las relaciones «acerca de» y «verdadero de» pueden vincular objetos de relación extremadamente dispares, y que no tienen por qué plantearse problemas de homogeneidad ontológica.[11] Todo lo que se necesita es redefinir «realidad» como aquello de lo que hablan los ganadores del juego, asegurando así que coinciden las condiciones estipuladas por B) y D).

10. Como, por ejemplo, cuando dije, erróneamente, que «no podemos dar un sentido a la idea de que la concepción que pueda sobrevivir a todas las objeciones puede ser falsa» (*Consequences of pragmatism* [Minneápolis, University of Minnesota Press, 1982], pág. 165 —un pasaje escrito en 1979—). Empecé a retractarme de este peirceanismo en la introducción a ese libro (por ejemplo, pág. xiv, escrita en 1981) y hoy sigo en ello. Fue Michael Williams quien me convenció de la insostenibilidad de la concepción peirceana en su artículo «Coherence, justification and truth», *Review of Metaphysics*, XXXIV (1980, págs. 243-272), en particular por su tesis (pág. 269) de que «no tenemos idea de lo que sería una teoría idealmente completa y abarcante... o de lo que constituiría el final de una indagación».

11. A menudo se critica al pragmatismo peirceano en razón de que, como el idealismo, plantea problemas sobre la homogeneidad y heterogeneidad ontológica mediante una tesis kantiana contraintuitiva de que «los objetos del mundo deben su estructura fundamental —y, si no pudieran existir sin mostrar esa estructura, su existencia— a nuestra actividad creadora» (Alvin Plantinga, «How to be an anti-realist», *Proceedings of the American Philosophical Association*, 56 [1982] pág. 52). Pero esto confunde una tesis de criterio con una tesis causal: la tesis peirceana de «si hay rocas, mostrarán su estructura al final de la indagación» y la tesis idealista de que «si no hubiese indagación, no habría rocas».

Sin embargo, la redefinición peirceana utiliza un término —«ideal»— que es tan escurridizo como «corresponde». Para hacerlo menos escurridizo, Peirce tendría que responder a la pregunta: «¿Cómo sabríamos que estamos al final de la indagación, en vez de meramente estar fatigados o carentes de imaginación?». Ésta es una pregunta tan espinosa como la de «¿Cómo sabemos que estamos en correspondencia con la realidad, en vez de formular meramente respuestas convencionalmente correctas a estímulos?». La idea de Peirce de «el final de la indagación» puede tener sentido si pudiésemos detectar una convergencia asintótica en la indagación, pero esta convergencia parece un fenómeno local y a corto plazo.[12] Sin una aclaración semejante de «ideal» o «final», el peirceano no está diciendo más que las condiciones estipuladas por B) y D) coinciden sin darnos una razón para pensar que así sea. Tampoco está claro en qué podría consistir semejante razón.

Peirce se quedó a medio camino en el empeño de destruir la problemática epistemológica que motivó las disputas metafísicas entre idealistas y fisicalistas. Y lo hizo descartando la noción de «mente» y recurriendo a la de «signos». Pero se quedó *sólo* a medio camino, porque siguió pensando que B) era una intuición que tenía que asimilar cualquier filosofía. James recorrió el resto del camino al afirmar que no sólo «verdadero de» no era una relación entre objetos ontológicamente homogéneos, sino que no era una relación analizable, una relación que pudiese aclararse por la descripción científica o metafísica de la relación entre creencias y no creencias. Al estipular que no podía aducirse razón alguna para decir que las limitaciones establecidas por B) y D) coincidirían, simplemente desechó D) y con ella la problemática del escepticismo epistemológico. Con ello sentó las bases para el argumento de Dewey de que lo que hace parecer interesante esa problemática es el intento de suplementar una explicación naturalista de nuestra interacción con nuestro entorno con una explicación no naturalista (que incluye una tercera cosa, intermedia entre el organismo y su entorno —algo como «mente» o «lenguaje»).

12. Véase la distinción de Mary Hesse entre «progreso instrumental» —aumento de la capacidad predictiva— y «convergencia de conceptos» (*Revolutions and reconstructions in the philosophy of science* [Bloomington, Indiana University Press, 1980] págs. x-xi). La posibilidad de revoluciones científicas pone en peligro la convergencia conceptual, que es el único tipo de convergencia que tendría alguna utilidad para el peirceano. Para asegurarnos una proliferación indefinida de estas revoluciones en el futuro necesitaríamos algo como la «metafísica del amor evolutivo» de Peirce, o el intento de Putnam de acreditar a la física contemporánea como una ciencia «madura».

3. Davidson y el lingüista de campo

¿Qué justificación hay para atribuir a Davidson las tesis 1-4? En varias ocasiones ha admitido la tesis 3. Pero puede parecer extraño atribuirle la tesis 4, pues a menudo ha sido considerado un «realista» prototípico. La tesis 2 puede sonar no davidsoniana, pues no guarda relación con las recientes «teorías causales» en semántica. Además, su asociación con Tarski, y la de Tarski con la noción de «correspondencia» pueden parecer que le convierte en un improbable candidato para el bando de los pragmatistas —pues el pragmatismo, según lo he definido, consiste en sentido muy amplio en la tesis de que sólo podemos evitar pseudoproblemas si desechamos la idea de «correspondencia con la realidad».

No obstante, voy a argumentar que las cuatro tesis pragmatistas podrían atribuirse a Davidson. Para defender esta tesis, empezaré por presentar una explicación de lo que voy a llamar «la filosofía del lenguaje» (en particular, toda la doctrina acerca de la verdad) de Davidson, y todo lo que él considera que necesita cualquiera.

Davidson, igual que el filósofo tradicional que desea ofrecer una respuesta al escéptico epistemológico, desea que nos distanciemos de nuestro juego de lenguaje y lo examinemos a distancia. Pero este punto de vista exterior no es la perspectiva metafísica del idealista, que busca una insospechada homogeneidad ontológica entre creencias y no creencias invisible a la ciencia, ni el esperanzado punto de vista del fisicalista, que confía en que la ciencia del futuro descubra semejante homogeneidad. Más bien se trata del punto de vista mundano del lingüista de campo que intenta entender nuestra conducta lingüística. Mientras que las teorías tradicionales de la verdad preguntaban «¿A qué rasgo del mundo se refiere "verdadero"?», Davidson pregunta «¿Cómo utiliza "verdadero" el observador exterior del juego de lenguaje?».

Sin duda Davidson tiene razón en que Quine «salvó a la filosofía del lenguaje como objeto de estudio serio» liberándola de la distinción analítico-sintético.[13] El mejor argumento de Quine para ello fue que la distinción carece de utilidad para el lingüista de campo. Davidson sigue este argumento señalando que, *pace* Dummett y el propio Quine,[14] la distinción entre los objetos físicos a los que reaccio-

13. «A coherence theory...», pág. 313.

14. Véase «A coherence theory...», pág. 313: «Quine y Dummett concuerdan en un principio básico, que es el de que sea lo que sea el significado debe remitirse de algún modo a la experiencia, a lo dado o a pautas de estimulación sensorial, algo intermedio entre la creencia y los objetos habituales sobre los que versan nuestras creencias. Una vez damos este paso, abrimos la puerta al escepticismo... Cuando el

nan los nativos y sus estimulaciones neurales tampoco es de utilidad. El lingüista no puede empezar por el conocimiento de los significados nativos adquiridos antes del conocimiento de las creencias nativas, ni con traducciones de enunciados de observación nativos que han sido certificados por su concordancia con estimulaciones. Debe tener un enfoque puramente coherentista, dando la vuelta al círculo hermenéutico hasta que empieza a sentirse en su dominio.

Todo lo que tiene el lingüista para avanzar es su observación de la manera en que la conducta lingüística se alinea con la no lingüística en el curso de la interacción del hablante nativo con su entorno, una interacción que considera guiada por reglas de acción (la definición de «creencia» de Peirce). El lingüista aborda sus datos provisto del principio regulador de que la mayoría de las reglas del nativo son las mismas que las nuestras, lo que equivale a decir que la mayoría de ellas son verdaderas. Su formulación del principio es una extensión de la observación de Quine de que cualquier antropólogo que afirme haber traducido una expresión nativa como «*p* y no *p*» simplemente muestra que no ha compilado un buen manual de traducción. Davidson generaliza esta idea del siguiente modo: cualquier traducción que presente a los nativos negando la mayoría de los hechos evidentes sobre el entorno es automáticamente mala.

El ejemplo más expresivo de esta idea es la tesis de Davidson de que la mejor manera de traducir el discurso de un cerebro que ha vivido siempre en una vasija será por referencia al entorno de la vasija-con-ordenador en que el cerebro se encuentra realmente.[15] Esto será análogo a concebir la mayoría de las observaciones nativas como observaciones sobre, por ejemplo, rocas y enfermedades, en vez de sobre duendes y demonios. En palabras de Davidson:

> Lo que se interpone al escepticismo global de los sentidos es, en mi opinión, el hecho de que debemos considerar, en los casos más normales y metodológicamente más básicos, los objetos de una creencia como la causa de esta creencia. Y nosotros, en cuanto intérpretes, debemos considerar que son lo que son de hecho. La comunicación comienza donde convergen las causas: su expresión significa lo que la mía si la creencia en su verdad está sistemáticamente causada por los mismos acontecimientos y objetos.[16]

---

significado toma este sentido epistemológicamente hablando, se divorcian necesariamente la verdad y el significado».

15. Que yo sepa, Davidson no ha utilizado este ejemplo por escrito. Aquí reproduzco unas observaciones inéditas de Davidson en un coloquio con Quine y Putnam, celebrado en Heidelberg en 1981.

16. «A coherence theory...», págs. 317-318. Esta línea de argumentación —junto a la explicación que hace Davidson de la referencia como un residuo de traducción

En este pasaje, Davidson liga la tesis kripkeana de que la causación debe de tener *algo* que ver con la referencia a la tesis strawsoniana de que nos hacemos una idea de aquello sobre lo que alguien habla imaginándonos los objetos respecto a los cuales son verdaderas la mayoría de sus creencias. Este maridaje se lleva a cabo diciendo que Strawson tiene razón si se concibe de manera holista —si se precede su tesis con la expresión de Aristóteles «en la totalidad y en su mayor parte»—. Sin embargo, no puede utilizarse el criterio de Strawson para los casos individuales y tener la seguridad de estar en lo cierto. Pero si *la mayoría* de los resultados de su plan de traducción, y la consiguiente atribución de referencia, no se adecúan al criterio de Strawson, entonces ese plan debe de estar profundamente equivocado. El elemento mediador entre Strawson y Kripke es la idea de Quine de que el conocimiento *tanto de* la causación *como de* la referencia es por igual cuestión de coherencia con las propias creencias del lingüista de campo.

La tesis 2) anterior puede concebirse de modo kripkeano o bien davidsoniano. De acuerdo con el primer enfoque —constructivo— de la referencia deseamos trazar vías causales de los objetos a los actos de habla individuales. Este enfoque deja abierta la posibilidad de que los hablantes puedan equivocar por completo estas vías (por ejemplo, equivocándose totalmente sobre lo que hay) y con ello de que nunca lleguen a conocer aquello a que hacen referencia. Esto permite la posibilidad de un divorcio total entre los referentes y los objetos intencionales —precisamente la distancia entre esquema y contenido de la que nos previene Davidson—. En cambio, Davidson sugiere que maximicemos la coherencia y la verdad primero, para a continuación dejar que la referencia sea la que resulte.

Esto garantiza que los objetos intencionales de innumerables creencias —lo que Davidson llama «los casos más llanos»— serán sus causas. La excepción debe ser el injerto de Kripke (por ejemplo, el caso Gödel-Schmidt). Pues si intentamos imaginar que una escisión entre las entidades referidas y los objetos intencionales es la norma habremos vaciado de todo contenido a la noción de «referencia». Es decir: la habremos convertido, como «analíticos», en una noción que no tiene utilidad para el lingüista de campo. El lingüista puede comunicarse con los nativos si conoce la mayoría de sus objetos intencionales (es decir, qué objetos para tratar con los cuales son buenas la mayoría de sus reglas de acción, qué objetos por referencia

(como en *Inquiries*, págs. 219 y sigs., 236 y sigs.)— es mi principal prueba textual para atribuir 2) a Davidson.

a los cuales son verdaderas la mayoría de sus creencias). Pero puede pretender tan poco la tesis escéptica de que esto no es «realmente» comunicación (sino sólo un discurso cruzado accidentalmente afortunado) como la idea de que «la interpretación pretendida» de una expresión llanamente nativa es «No hay rocas».

La aplicación que hace Davidson de esta concepción de la labor del lingüista de campo al escepticismo epistemológico es la siguiente. A menos que uno esté dispuesto a postular un intermediario entre el organismo y su entorno (por ejemplo, «significados determinados», «interpretaciones pretendidas», «lo que el hablante tiene ante sí», etc.) la interpretación radical empieza en casa. Así pues, al igual que todos los demás nativos, resultará que tenemos creencias mayoritariamente verdaderas. El argumento es claro, pero *¿responde al escéptico*, como quieren responder el idealista y el fisicalista? ¿O bien simplemente dice al escéptico que su pregunta «¿Nos representamos alguna vez la realidad como es en sí misma?» era una pregunta mala, como hace el pragmatista jamesiano?

Es probable que un escéptico respondiese a Davidson que sería necesario algo más que una explicación de las necesidades del lingüista de campo para demostrar que la creencia es, como dice Davidson, «verídica por su naturaleza».[17] El escéptico pensará que Davidson no ha demostrado sino que el lingüista de campo debe suponer que los nativos creen mayoritariamente en lo que hacemos, y que la cuestión de si la mayoría de *nuestras* creencias son verdaderas sigue abierta. Davidson no puede menos que responder, de nuevo, que la interpretación radical comienza en casa —que si deseamos una visión exterior de nuestro propio juego de lenguaje, la única disponible es la del lingüista de campo. Pero eso es precisamente lo que no le concede el escéptico. Éste piensa que Davidson ha eludido el problema filosófico. Piensa que la perspectiva exterior de Davidson no es lo suficientemente externa para poder ser considerada filosófica.

Por lo que alcanzo a ver, la única respuesta posible a Davidson en este punto consiste en llamar la atención sobre el atractivo intuitivo de 2): la tesis naturalista, que comparte con Kripke, de que no queda más por conocer sobre la relación entre creencias y el resto de la realidad de lo que conocemos a partir del estudio empírico de las transacciones causales entre los organismos y su entorno. El resultado relevante de este estudio es el manual de traducción-con-informe-etnográfico del lingüista de campo.[18] Como ya disponemos

17. «A coherence theory...», pág. 314.

18. El argumento de Quine-Davidson de que no podemos idear creencias y significados mutuamente independientes tiene como consecuencia que dicho manual no puede separarse de ese informe.

(en los diccionarios) de un manual de traducción para nosotros, así como (en las enciclopedias) de una autoetnografía, no nos queda nada por conocer *sobre nuestra relación con la realidad* que no conozcamos ya. La filosofía no tiene ya labor alguna por desempeñar. Esto es precisamente lo que el pragmatista ha venido diciendo desde siempre al escéptico. Tanto el pragmatista como Davidson afirman que si «correspondencia» denota una relación entre las creencias y el mundo que puede variar aunque nada más varíe —incluso si todas las relaciones causales siguen siendo las mismas— entonces «corresponde» no puede ser un término explicativo. Así pues, si ha de entenderse la verdad como «correspondencia», entonces «verdadero» no puede ser un término explicativo. El llevar la tesis 2) al límite, y liberarla de los presupuestos atomistas que le agregan las teorías «constructivas» kripkeanas de la referencia, tiene como resultado 1).

Así pues, la estrategia de Davidson con el escéptico parecería darle razón para suscribir tanto 1) como 2). Mientras que el fisicalista invoca 2) con vistas a encontrar algún término de referencia de la «correspondencia», Davidson considera la falta de semejante término en los resultados del lingüista de campo como una razón para pensar que no hay nada que buscar. Al igual que el de Dewey (y al contrario que el de Skinner) el suyo es un naturalismo *no reductivo*, un naturalismo que no supone que todo término semántico importante debe describir una relación física.[19] Davidson piensa que son numerosos los términos que utilizan los teóricos que estudian las relaciones causales (por ejemplo, lingüistas de campo, físicos de partículas) que no denotan ellos mismos relaciones causales.

Así pues, según mi interpretación, Davidson coincide con el pragmatista en que «verdadero» carece de uso explicativo.[20] Su aportación al pragmatismo consiste en señalar que tiene un uso de referencia divergente además de los usos normativos identificados por James. El intento filosófico tradicional de fusionar ambos tipos de uso, y de considerarlos explicados por el uso de «verdadero» para denotar una relación no causal denominada «correspondencia» es,

19. El artículo de Davidson «Mental events» ilustra su estrategia de unir la identidad-con-lo-físico con la irreductibilidad-a-lo-físico.

20. Puede objetarse, como me ha sugerido Alan Donagan, que el hecho de que tanto las creencias del lingüista como las del nativo sean mayoritariamente verdaderas es una explicación del hecho de que son capaces de comunicarse entre sí. Pero este tipo de explicación no invoca una propiedad causalmente eficaz. Es como explicar el hecho de la comunicación diciendo que ambos viven en el mismo continuo espacio-temporal. Desconocemos cómo sería en caso contrario, como también qué pasaría si uno u otro tuviesen creencias mayoritariamente falsas. Los únicos candidatos a propiedades causalmente eficaces son las propiedades que podemos imaginar.

según esta explicación, un intento confuso por estar al mismo tiempo dentro y fuera del juego de lenguaje.

Sin embargo, mi interpretación debe hacer frente al hecho de que Davidson, al contrario que el pragmatista, no presenta tanto un rechazo de la interrogación del escéptico como su respuesta. Davidson afirma que «incluso una teoría de la coherencia ligera como la mía debe ofrecer al escéptico una razón para suponer que las creencias coherentes son verdaderas».[21] Una vez más dice que «la teoría que defiendo no está en competencia con una teoría de la correspondencia, sino que su defensa depende del argumento que pretende demostrar que la coherencia produce la correspondencia».[22] Esto suena como si Davidson estuviese no sólo adoptando algo como la tesis D) anterior, sino afirmando deducir D) de B), a la manera del idealismo y del pragmatismo peirceano. Al desear «correspondencia sin confrontación», muestra que comparte con estos «ismos» la idea de que no podemos comparar una creencia con una no creencia para ver si concuerdan. Pero, ¿qué supone Davidson que queda de la correspondencia después de haber quitado la confrontación? ¿Qué es lo que piensa que desea el escéptico? ¿Qué es lo que propone dar al escéptico haciendo que lo proporcione la coherencia?

Davidson afirma que la cuestión escéptica a la que desea responder es ésta: «¿Cómo es que, dado que "no podemos distanciarnos de nuestras creencias ni de nuestro lenguaje para encontrar alguna prueba distinta a la coherencia" tenemos sin embargo un conocimiento y hablamos sobre un mundo público objetivo que no es obra nuestra?».[23] Pero esto no nos sirve de mucho. Sólo si uno pensase que es misterioso que pudiese existir semejante conocimiento y semejante discurso (por ejemplo, alguien que exigiese homogeneidad ontológica entre creencias y no creencias, o alguien que pensase que existe un «esquema» intermedio que «configura» las no creencias antes de que pueda hablarse sobre ellas), ésta sería una pregunta desafiante. Si ha de haber aquí un problema debe ser porque se ha permitido al escéptico concebir lo «objetivo» de forma tal que la vinculación entre coherencia y objetividad se ha vuelto confusa.[24] ¿Qué sentido

21. «A coherence theory...», págs. 309-310.

22. «A coherence theory...», pág. 307.

23. «A coherence theory...», pág. 310. Davidson afirma correctamente en este pasaje que yo no creo que ésta sea una buena pregunta. Aquí intento explicar qué tiene de erróneo, y por qué pienso que también Davidson debería considerarla una mala pregunta.

24. Creo que en este pasaje Davidson puede manifestar su preocupación por el tipo de identificación de relaciones de criterio y causales por el que critiqué a Plantinga en la nota 11 anterior. Éste es el tipo de identificación característica del idealismo, y que suscita el temor de que las teorías de la coherencia den por resultado

de «correspondencia» puede mantener esta falta de claridad y sin embargo ser tal que Davidson pueda argumentar que es producto de la coherencia?

Para empezar, podemos señalar que lo que Davidson entiende por «correspondencia» no es, como creen los teóricos de la correspondencia-con-el-*hecho*, una relación entre una oración y un trozo de realidad de algún modo isomórfico con esa oración. En su artículo «True to the facts» («Fiel a los hechos») concuerda con Strawson en que los hechos —trozos del mundo configurados por las oraciones— son creaciones *ad hoc* que no responden a las necesidades del escéptico. Lo que sí responde a éstas —piensa— es la noción más compleja de correspondencia que hace inteligible la noción de satisfacción de Tarski. En vez de pensar en la correspondencia del lenguaje con la realidad simbolizada por la relación entre los dos aspectos de una oración-V —afirma Davidson—, deberíamos atender a las proyecciones entre palabra y mundo en vez de entre oración y mundo, y en particular a la limitación de estas proyecciones necesaria «para la elaboración de una teoría no trivial capaz de superar la prueba de tener por consecuencia todas aquellas trivialidades neutrales inmóviles» (es decir, las oraciones-V).[25]

Son estas limitaciones las que orientan al lingüista de campo que intenta conjeturar las causas de la conducta del nativo, y entonces recorre el círculo hermenéutico el tiempo suficiente para encontrar oraciones-V que maximizan la verdad de las creencias del nativo. La teoría eventual vinculará las palabras nativas con fragmentos del mundo por la relación de satisfacción, pero estos vínculos no serán la base de las traducciones. Más bien serán un residuo de las traducciones. El recorrer este círculo significa no intentar (al estilo de las teorías constructivas de la referencia) empezar por algunos vínculos «seguros», sino más bien ir y volver entre conjeturas de traducción de oraciones ocasionales y oraciones permanentes hasta que surge algo como el «equilibrio reflexivo» de Rawls.

La correspondencia entre palabras y objetos que proporcionan las relaciones de satisfacción incorporadas en una teoría-V es así irrelevante para el tipo de correspondencia supuestamente descrita por «verdadero de», y que supuestamente se revelará por «análisis filosófico», hasta llegar a una «teoría de la verdad». Así pues, sea la que

---

la «constitución del mundo» por los seres humanos. De acuerdo con mi interpretación, él ya ha desechado esa identificación, y por consiguiente la necesidad de preocuparse por ella.

25. *Inquiries*, pág. 51.

sea la correspondencia deseada del escéptico, no es algo que se incluya en la noción de satisfacción de Tarski. Pues «verdadero» no ofrece material para el análisis. Como dice Davidson:

> La verdad es hermosamente transparente en comparación con la creencia y la coherencia, y yo la considero primitiva. La verdad, aplicada a la expresión de oraciones, muestra el rasgo de referencia divergente (¿primitivo?) propio de la Convención V de Tarski, y esto basta para determinar su ámbito de aplicación.[26]

Así pues, no podemos definir «verdadero» ni en términos de satisfacción ni de cualquier otra cosa. Sólo podemos explicar nuestra sensación de que, como afirma Davidson, «la verdad de una expresión depende de sólo dos cosas, lo que significan las palabras y la forma de ordenación del mundo» explicando cómo llegamos a encontrar estas dos cosas, y señalando que estas dos indagaciones no pueden realizarse de manera independiente.

Creo que hay que interpretar lo que dice Davidson del siguiente modo: la plausibilidad de la citada tesis —que no existe un *tertium quid* relativo a la verdad al margen de los significados de las palabras y de la forma de ser del mundo— es la mejor explicación que vamos a conseguir de la fuerza intuitiva de D): la idea de que «la verdad es correspondencia con la realidad». Esta tesis es todo lo que contiene la intuición «realista» que idealistas, fisicalistas y peirceanos se han interesado tanto por mantener. Pero concebida de este modo D) establece meramente la idea *negativa* de que no tenemos que preocuparnos sobre semejantes *tertia* como —en palabras de Davidson— «un esquema conceptual, una forma de contemplar las cosas, una perspectiva» (o bien una constitución trascendental de la consciencia, o un lenguaje o una tradición cultural). Creo así que Davidson está diciéndonos, una vez más, que menos es más: no debemos pedir más detalles sobre la relación de correspondencia, sino más bien constatar que los *tertia* que nos han hecho tener dudas escépticas sobre si son verdaderas la mayoría de nuestras creencias simplemente no existen.

Decir que no existen es decir, una vez más, que el lingüista de campo no las necesita —y que por ello la filosofía tampoco las necesita—. Tan pronto comprendemos cómo opera la interpretación radical, y que el intérprete no puede dar un buen uso a nociones como «significado determinado», «interpretación pretendida», «acto constitutivo de la imaginación trascendental», «esquema conceptual», etc., po-

26. «A coherence theory...», pág. 308.

demos considerar trivial la noción de «correspondencia con la realidad», una noción que no es necesario analizar. Pues este término se ha reducido ahora a una variante estilística de «verdadero».

Si es esto realmente lo que dice Davidson, su respuesta al escéptico viene a ser ésta: eres un escéptico sólo porque tienes estas nociones intencionales gravitando en tu cabeza, interponiendo obstáculos imaginarios entre tú y el mundo. Tan pronto te deshaces de la «idea idea» en todas sus diversas formas, el escepticismo nunca pasa por tu mente esclarecida. Si ésta *es* su respuesta al escéptico, creo que está tomando la iniciativa absolutamente correcta, la misma que intentaron James y Dewey, si bien algo más compleja. Pero también creo que Davidson se equivocó ligeramente al sugerir que iba a demostrarnos cómo la coherencia arroja como resultado la correspondencia. Mejor hubiera sido decir que iba a ofrecer al escéptico una manera de hablar que le evitaría formular su pregunta, en vez de decir que iba a responder a esa pregunta. Hubiera sido mejor decirle que cuando se da la confrontación, también se da la representación, y así se genera la imagen que hizo posible tanto los temores del escéptico como las esperanzas del fisicalista, del idealista y del peirceano.

La caracterización favorita de Davidson de la imagen a que debería renunciar el escéptico es «el dualismo de esquema y contenido». Un rasgo común de todas las formas de este dualismo que enumera Davidson es que las relaciones entre ambos lados del dualismo son no causales. *Tertia* como «marco conceptual» o «interpretación pretendida» no están relacionados causalmente con las cosas que organizan o pretenden. Éstas varían independientemente del resto del universo, al igual que las relaciones de «correspondencia» o «representación» del escéptico. La moraleja es que si no tenemos semejantes *tertia*, no tenemos los elementos adecuados para servir de representaciones, y por tanto ninguna necesidad de preguntarnos si nuestras creencias representan fielmente el mundo. Aún tenemos creencias, pero éstas se perciben desde fuera, como las percibe el lingüista de campo (como interacciones causales con el entorno), o desde dentro, como las percibe el nativo preepistemológico (como reglas de acción). Renunciar a tales *tertia* es renunciar a la posibilidad de una tercera manera de ver dichas creencias —una manera que una de alguna forma la perspectiva exterior y la interior, las actitudes descriptiva y normativa—. Concebir el lenguaje del mismo modo en que concebimos las creencias —no como un «marco conceptual», sino como la interacción causal con el entorno descrita por el lingüista de campo— hace imposible concebir el lenguaje como algo que pueda o no «encajar con el mundo» (¿cómo podríamos saberlo?). Así pues,

tan pronto renunciamos a los *tertia*, renunciamos (o trivializamos) las nociones de representación y correspondencia, y con ello abandonamos la posibilidad de formular el escepticismo epistemológico.

Si es correcta mi comprensión de Davidson, entonces —al margen de su apelación a la ciencia unificada fisicalista, la apelación formulada en la tesis 2) del pragmatista— sus únicos argumentos en favor de la tesis de que la filosofía del lenguaje del lingüista de campo es todo lo que necesitamos serán los ofrecidos en su artículo «Sobre la idea misma de esquema conceptual», según el cual las diversas metáforas «de confrontación» plantean más problemas de los que merece la pena. Todo lo que podríamos añadir serían nuevos argumentos a la misma idea tomada de la historia de la filosofía —ilustraciones de los *impasses* a que abocaron los intentos de diversos grandes filósofos del pasado por crear esas metáforas—. No es un descubrimiento empírico ni metafísico el resultado de que no existe un *tertium quid* relativo a la verdad de los enunciados, ni tampoco un resultado del «análisis del significado» de «verdadero», de «creencia» o de cualquier otro término. Así pues, al igual que James (pero a diferencia de Peirce) Davidson no nos ofrece una nueva «teoría de la verdad». Más bien nos ofrece razones para pensar que podemos proseguir con seguridad quitando hierro filosófico al concepto de verdad, menos necesario de lo que habíamos pensado. De acuerdo con mi interpretación, su argumento de que «la coherencia tiene como resultado la correspondencia» viene a querer decir más o menos esto: desde el punto de vista del lingüista de campo no son necesarias ninguna de las nociones que pueden sugerir que la verdad sea más que el significado de las palabras y de la forma de ser del mundo; si uno está dispuesto a aceptar este punto de vista no tendrá ya más dudas escépticas sobre la veracidad intrínseca de la creencia.

4. Davidson como fisicalista no reductivo

Antes de volver a un conocido grupo de objeciones a la tesis de que la filosofía del lingüista de campo es toda la filosofía del lenguaje que necesitamos —las de Michael Dummett— puede ser de utilidad comparar a Davidson con un filósofo con el que está, a pesar de algunas diferencias superficiales de retórica, muy próximo: Hilary Putnam. Putnam defiende doctrinas pragmatistas muy conocidas. Como hicieron James y Dewey, bromea sobre el intento de obtener una perspectiva exterior —una «perspectiva divina» como la que intentaron tener el epistemólogo tradicional y el escéptico—. Pero cuando se enfrenta a las teorías de referencia divergente de la ver-

dad se complica. Le suenan a reduccionistas y las considera sinónimo de un positivismo encumbrado, de un «skinnerismo trascendental». Putnam dice que:

> Si un filósofo afirma que la *verdad* es diferente de la *electricidad* precisamente de este modo —a saber, que cabe una teoría de la electricidad pero *no hay lugar* para una teoría de la verdad, que *todo lo que se puede conocer* sobre la verdad es conocer las condiciones de enunciación, entonces, si le comprendo bien, está negando que exista una *propiedad* de la verdad (o una propiedad de la correctitud) no sólo en sentido realista, sino en *cualquier* sentido—. Pero esto equivale a negar que nuestros pensamientos y enunciados sean *pensamientos* y *enunciados*.[27]

Putnam supone aquí que la única razón por la que podría obviarse la necesidad de una teoría sobre la naturaleza de X es haber descubierto que las X no son «nada más que» Y, en buen estilo reduccionista. Por ello piensa que la renuncia de Davidson a «una explicación de en qué consiste que un enunciado sea correcto y en qué consiste que sea incorrecto» debe realizarse reduciendo los enunciados verdaderos a ruidos aceptados de manera convencional.[28] Según esta concepción, suponer el punto de vista del lingüista de campo equivale a reducir las acciones a movimientos. Pero Davidson no está diciendo que los enunciados no sean más que ruidos. Lo que dice más bien es que la verdad, a diferencia de la electricidad, no es una explicación de nada.

La idea de que la propiedad de la verdad pueda servir de explicación es un producto de la errónea imagen que suscita la idea de que su presencia exige una explicación. Para comprobarlo, repárese en que sería un error concebir que «verdadero» tiene un uso explicativo en razón de ejemplos como «El halló la casa correcta porque era verdadera su creencia sobre su ubicación» y «Priestley no comprendió la naturaleza del oxígeno porque sus creencias acerca de la naturaleza de la combustión eran falsas». Las oraciones citadas no son explicaciones, sino notas de avance de explicaciones. Para hacerlas efectivas, para obtener las explicaciones verdaderas, tenemos que decir cosas como «Encontró la casa correcta porque creía que estaba ubicada en...» o bien «Priestley fracasó porque pensaba que el flogisto...». La explicación del éxito y del fracaso la ofrecen los detalles sobre lo que fue verdadero o falso, y no por la verdad o falsedad en

27. Hilary Putnam, *Realism and reason* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), pág. xv.
28. Ibíd., pág. xiv.

sí —igual que la explicación del carácter encomiable de una acción no es que «era la acción correcta», sino los detalles de las circunstancias en que se llevó a cabo.[29]

Para que la *misma* verdad sea una explicación de algo, ese *explanandum* debe serlo de algo que puede estar causado por la verdad, pero no puede estar causado por el contenido de las creencias verdaderas. La función de los *tertia* que Davidson desea desterrar era precisamente ofrecer un mecanismo fuera del orden causal del mundo físico, un mecanismo que pudiese tener o carecer de una propiedad cuasicausal con la que poder identificar la verdad. Así pues, decir que nuestro esquema conceptual es «adecuado al mundo», es sugerir que algunos piñones y engranajes se combinan muy bien —piñones y engranajes que son, o bien no físicos, o bien, aunque físicos, no se mencionan en el resto de nuestro relato causal—. Sugerir, con el escéptico, que nuestro juego de lenguaje pueda no tener nada que ver con la manera de ser del mundo es invocar una imagen de un engranaje tan desvinculado del resto del mecanismo que gira en el vacío.[30]

Dado su poco aprecio a las nociones intencionalistas, Putnam no debería tener afición a estas imágenes, y por tanto ninguna propensión a considerar la verdad como noción explicativa. Pero como aún mantiene la idea de que hay que ofrecer una «explicación de en qué consiste que un enunciado sea correcto», pide más de lo que Davidson está en condiciones de ofrecer. Conserva esta idea —en mi opinión— porque teme que el punto de vista interno de nuestro juego de lenguaje, el punto de vista en el que utilizamos «verdadero» como término de elogio, se debilitará algo si no recibe apoyo de «una explicación filosófica». Veamos el siguiente pasaje:

> Si la descripción causa-efecto [de nuestra conducta lingüística en tanto en cuanto producción de ruidos] está completa tanto desde un punto de vista filosófico como desde un punto de vista científico-conductual; si todo lo que puede decirse sobre el lenguaje es que consiste en la producción de ruidos (y subvocalizaciones) de acuerdo con una determinada pauta causal; *si el relato causal no se suplementa ni*

29. La línea de argumentación que he utilizado en este párrafo puede encontrarse también en Michael Levin, «What kind of explanation is truth?» (en *Scientific realism*, edición a cargo de Harrett Leplin [Berkeley, University of California Press, 1984] págs. 124-139) y en Michael Williams, «Do we (epistemologists) need a theory of truth?», *Philosophical Topics*, 1986.

30. La posición de Davidson, como me ha señalado Alan Donagan, es la misma que la de Wittgenstein: no son necesarios engranajes, pues las oraciones en que se expresan nuestras creencias tocan directamente el mundo. Véase *Tractatus logico-philosophicus* 2.1511-2.1515.

> *tiene que suplementarse con un relato normativo*... Entonces no hay manera de que los ruidos que emitimos... sean más que meras «expresiones de nuestra subjetividad»...[31]

La frase que he puesto en cursiva sugiere que las teorías de referencia divergente de la verdad estiman que sólo se puede narrar un relato sobre las personas: un relato conductista. Pero, ¿por qué razón no permiten —e insisten en— suplementar estos relatos con «un relato normativo»? ¿Por qué hemos de considerar la existencia del punto de vista externo del lingüista de campo como una recomendación para no asumir nunca el punto de vista interno del más serio buscador de la verdad? Creo que Putnam aún supone que una «explicación filosófica de X» es una visión sinóptica que de alguna forma sintetiza toda otra perspectiva posible, que reúne de algún modo los puntos de vista externo e interno.

Precisamente, considero que una de las principales virtudes de James y de Dewey fue insistir en que no podemos adoptar semejante visión sinóptica —que no podemos respaldar nuestras normas «fundamentándolas» en una explicación metafísica o científica del mundo—. El pragmatismo, en especial en la forma desarrollada por Dewey, nos insta a no repetir el error de Platón de considerar los términos de elogio como nombres de cosas esotéricas —el error de suponer, por ejemplo, que mejor conseguiríamos ser buenos si obtuviésemos un mayor conocimiento teórico del Bien—. Dewey fue criticado constantemente, desde la orientación platónica, por su tendencia reduccionista y cientifista, al margen de nuestra necesidad de «valores objetivos». Éste es el tipo de crítica que Davidson está obteniendo actualmente de Putnam. También él fue criticado constantemente, desde la izquierda positivista, por su ligero instrumentalismo relativista que prestaba demasiada atención a los «hechos puros» y por trivializar la noción de «verdad» mediante este descuido.[32] Éste es el tipo de crítica que Davidson obtiene por parte de los fisicalistas como Field.

El ataque desde ambas partes es la recompensa habitual de los filósofos que, como Dewey y Davidson, intentan detener la incesante oscilación del péndulo de la moda filosófica entre un reduccionismo duro y un encumbrado antirreduccionismo. Estos filósofos lo hacen explicando pacientemente que las normas son una cosa y las des-

31. Hilary Putnam, «On truth» en *How many questions*, edición a cargo de Leigh S. Cauman y otros (Indianápolis, Hackett, 1983), pág. 44.

32. Lo mismo le sucedía también a Neurath, quien está empezando a tener una mejor prensa actualmente.

cripciones otra. En el caso de Davidson, esto se sustancia en decir que la comprensión que uno obtiene de la forma en que opera el término «verdadero» contemplando la posibilidad de una teoría tarskiana de la verdad para nuestro lenguaje es del todo irrelevante para la satisfacción que obtenemos al decir que conocemos hoy más verdades que ayer, o que la verdad es grande y prevalecerá. La insistencia de Putnam en que hay una verdad mayor de la que puede ofrecer la referencia divergente no se basa en la contemplación de «verdadero» o de los juegos de lenguaje que jugamos y en haber visto más de lo que vio Davidson. Más bien se basa en la esperanza de que una «explicación filosófica» supone más de lo que Dewey o Davidson pensaron que era.

Este paralelismo entre Dewey y Davidson me parece reforzado por la formulación que hace Stephen Leeds de lo que denomina el «instrumentalismo naturalista»: la combinación al estilo de Quine de la concepción de que «la única meta en relación a la cual nuestros métodos de construcción y revisión de teorías se instituyen como procedimiento racional es la meta de las observaciones de predicción»[33] con la tesis de que el mundo está compuesto, y lo *está* en sentido real y verdadero, por las entidades de la ciencia actual. Como dice Leeds, este nuevo «ismo» puede parecer un oximoron (como un «ismo» similar pareció a los críticos de Dewey). Pero sólo resulta así si, como afirma Leeds, se piensa que «se necesita una teoría de la verdad para explicar por qué funcionan nuestras teorías»[34] —si se piensa que «verdad» puede ser una noción explicativa—. Leeds y Arthur Fine[35] han señalado la circularidad de los intentos de utilizar la semántica para explicar nuestros éxitos predictivos. Esta circularidad es la consecuencia natural de intentar estar tanto fuera de nuestras indagaciones como dentro de ellas al mismo tiempo —de describirlas tanto en calidad de movimientos como de acciones—. Como ha repetido Davidson en sus escritos sobre teoría de la acción, no es necesario elegir entre estas dos descripciones: sólo es necesario mantenerlos diferenciados, de forma que no se intente utilizarlos a la vez.

33. Stephen Leeds, «Theories of reference and truth», *Erkenntnis*, 13 (1978), pág. 117.

34. Dewey no habría limitado la construcción y revisión de teorías a las ciencias que aspiran a la predicción y el control, pero esta diferencia entre Dewey y Leeds no es relevante en este contexto.

35. En su «The natural ontological attitude» en *Essays on scientific realism*, edición a cargo de J. Leplin.

5. Davidson y Dummett

La cuestión de si «verdad» es una propiedad explicativa engloba la cuestión de si la filosofía del lingüista de campo es una filosofía del lenguaje suficiente, o de si (como piensa Michael Dummett) necesita una filosofía del lenguaje que enlace con la epistemología, con las cuestiones metafísicas tradicionales. Dummett afirma que una teoría del significado debería decirnos cómo:

> Se da una aprehensión implícita de la teoría del significado, que se atribuye a un hablante, en su empleo del lenguaje y por tanto... en el contenido de la teoría. Por otra parte, el holismo en relación a cómo puede llegarse, desde cero, a una teoría del significado de un lenguaje carece de estas implicaciones y, por lo que puedo ver, es inobjetable y casi banal. Es cierto que Davidson pretende que su holismo en cuanto doctrina tenga algo más de mordiente que esto.[36]

Dummett piensa que lo que se puede obtener de la interpretación radical davidsoniana no incluye «el contenido» de una teoría del significado —«los sentidos concretos que otorgan los hablantes a las palabras de un lenguaje»—. Pero, según la interpretación de Davidson que he venido realizando, lo que Dummett denomina un «sentido» es precisamente el tipo de *tertium quid* del que Davidson quiere que nos olvidemos. Así pues, el meollo de la teoría de Davidson no es del tipo que desea Dummett. Dummett desea una teoría que aborde los problemas que piensa que sólo pueden formularse cuando se tiene una teoría del «sentido» —por ejemplo, cuestiones epistemológicas y metafísicas—. Davidson desea una teoría del significado que sirva a los fines de los lingüistas de campo y para la cual semejantes problemas son irrelevantes.

El argumento de Dummett de que necesitamos más de lo que nos ofrece Davidson es que alguien podría conocer el conjunto de las condiciones de verdad producidas por un intérprete davidsoniano sin conocer el contenido de las partes de la derecha, las partes metalingüísticas, de las oraciones-V. Dummett piensa que «una oración-V para la cual el metalenguaje contiene el lenguaje objeto es obviamente no explicativa» y que, si esto es así, entonces «una oración-V para un lenguaje-objeto desvinculado del metalenguaje es igualmente no explicativa».[37] Davidson respondería que ninguna oración-V —ningu-

36. Michael Dummett, «What is a theory of meaning?» en *Mind and language*, edición a cargo de Samuel Guttenplan (Oxford, Oxford University Press, 1975), pág. 127.

37. Ibíd., pág. 108. Dummett dice realmente «oración-S» (es decir, una oración de la forma «- - significa - -») en vez de «oración-V». He cambiado la cita para una mejor comprensión. Como, con razón, dice Dummett, para los propósitos de Davidson ambos tipos de oraciones son intercambiables.

na «trivialidad neutral»— nos dirá en qué consiste comprender cualquiera de las palabras que aparecen en la parte izquierda, pero que el grueso total de estas oraciones nos dice *todo* lo que hay que conocer al respecto. Dummett considera esta respuesta como una confesión de derrota. Así, afirma:

> Según esta explicación, no puede haber una respuesta a la cuestión de qué constituye la comprensión de cualquier palabra o frase por parte del hablante: sólo puede decirse que el conocimiento de toda la teoría de la verdad se traduce en la capacidad de hablar el lenguaje, y, en particular, en la tendencia a reconocer las oraciones de éste como oraciones verdaderas en condiciones que corresponden, en gran medida, a las oraciones-V.[38]

Y también:

> No se proporciona forma alguna, siquiera en principio, de segmentar su capacidad de utilizar el lenguaje como un todo en capacidades integrantes diferenciadas.[39]

Pero constituye el núcleo de la posición de Davidson, así como de las de Wittgenstein y Sellars, el que no existen semejantes capacidades integrantes diferenciadas.[40] Pues tan pronto nos liberamos de *tertia* como «significados determinados», «interpretaciones pretendidas», «respuestas a estímulos», etc., nos quedamos sin nada para escindir la técnica general en fragmentos integrantes —nada para responder a «¿Cómo sabes que eso se llama "rojo"?» excepto la respuesta de Wittgenstein: «Sé inglés»—. Davidson insiste en que las oraciones-V individuales no reproducen estructuras internas, y que cualquier intento de proporcionar semejantes estructuras se pagará al precio de reintroducir *tertia*, entidades interpuestas entre nuestras palabras y el mundo.

Dummett observa que Davidson intenta «hacer de la necesidad virtud», pero insiste en que hacerlo «es una renuncia a lo que tenemos derecho a esperar de una teoría del significado».[41] Pues Dum-

38. Ibíd., pág. 115.

39. Ibíd., pág. 116.

40. Una posición similar es la adoptada por Ernest Tugendhat en su obra *Traditional and analytical philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983). Tugendhat considera su posición como la única alternativa a la explicación «objetualista» de la comprensión del lenguaje que ha dominado la tradición filosófica hasta Husserl y Russell.

41. Dummett, «What is a theory of meaning?», pág. 117. Algunas de las críticas a Davidson que he venido citando de Dummett se modifican en el apéndice a «What

mett piensa que tenemos derecho a una teoría del significado que mantenga las nociones tradicionales de la epistemología empirista. Piensa que cualquier teoría semejante debe conceder que «la capacidad de utilizar una determinada oración para realizar un informe de observación puede entenderse razonablemente, como el conocimiento de qué ha de suceder para que la oración sea verdadera».[42]

El caso paradigmático de Dummett de aprehensión del contenido de una expresión es el de cuando observamos que algo es rojo. Piensa que el contraste entre «¡Eso es rojo!» y casos como «César cruzó el Rubicón», «El amor es mejor que el odio», y «Hay transfinitos números cardinales» es algo que cualquier filosofía del lenguaje válida debe mantener. Pero para el holismo de Davidson y de Wittgenstein simplemente no hay contraste. Según éstos, aprehender el contenido es, en *todos* estos casos, aprehender las relaciones de inferencia entre estas oraciones y las demás oraciones del lenguaje.[43]

Puede decirse lo mismo por lo que respecta a la presentación que hace Dummett del problema realismo-antirrealismo en términos de bivalencia. Dummett parece pensar que la cuestión de la bivalencia, o de si los enunciados son «terminantemente verdaderos o falsos, independientemente de nuestro conocimiento o de nuestros medios de conocer»[44] sólo se plantea para los enunciados formulados por medio de oraciones «pertenecientes a los estratos menos primitivos de

---

is a theory of meaning?» (págs. 123 y sigs.). Pero subsiste la insistencia en la idea de que Davidson «no puede dar sentido a conocer parte del lenguaje» (pág. 138) y la presunción no argumentada de que la filosofía del lenguaje debe mantener una distinción entre lenguaje y hecho no quineana (pág. 137).

42. Dummett, «What is a theory of meaning? (II)» en la edición a cargo de Gareth Evans y John McDowell, *Truth and meaning* (Oxford, Oxford University Press, 1976), pág. 95.

43. Dummett piensa que la idea de Wittgenstein de que «la aceptación de cualquier principio de inferencia contribuye a determinar el significado de las palabras» —una concepción que Davidson comparte— es inaceptablemente holista (véase «What is a theory of meaning? (II)», pág. 105. En otro lugar, Dummett ha afirmado que este tipo de holismo conduce a la idea de que «una teoría sistemática del significado de un lenguaje es imposible» y con ello a la tesis de que la filosofía «pretende eliminar, no la ignorancia o las creencias falsas, sino la confusión conceptual, y por ello no tiene nada positivo a implantar en sustitución de aquello que elimina» (*Truth and other enigmas* [Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978], pág. 453). Dummett entiende por «una teoría sistemática del significado de un lenguaje» una teoría que le proporcione «lo que tenemos derecho a esperar», a saber, la comprensión de los problemas filosóficos tradicionales. Pero hace una petición de principio contra Davidson cuando rechaza el holismo que éste comparte con Wittgenstein en razón de que conduce al enfoque terapéutico de los problemas tradicionales común a Dewey y Wittgenstein.

44. «What is a theory of meaning? (II)», pág. 101.

nuestro lenguaje».[45] No tiene duda de que para los «estratos inferiores» —por ejemplo, para enunciados como «¡Eso es rojo!»— se da la bivalencia. Nuestro conocimiento inexpresable de en qué consiste la verdad de estos enunciados basta, presumiblemente, para convertirnos en realistas acerca de la rojez. Para estos tipos de enunciados podemos tener una firme sensación de «correspondencia con la realidad» —«firme» por cuanto tenemos confianza en que lo que vuelve verdadero al enunciado es la «realidad» en vez de meramente nosotros mismos—. Aquí tenemos la imagen empirista, común a Quine y a Dummett, según la cual el lenguaje se interpone como un velo entre nosotros y la realidad, una realidad que se abre paso (o que conocemos que se abre paso) sólo en el extremo de algunos receptores sensoriales. Por otra parte, cuanto más ascendemos a niveles superiores, mayor es la duda de que estemos en contacto con el mundo, y mayor la tentación de ser un «antirrealista» por lo que respecta a determinadas entidades —es decir, de adoptar una teoría del significado que explique la verdad de estos enunciados «en términos de nuestra capacidad de reconocer como verdaderos los enunciados, y no en términos de una condición que vaya más allá de las capacidades humanas».[46]

En cambio, si se sigue a Davidson, no sabremos qué hacer de la discusión entre el realista y el antirrealista. Pues, en primer lugar, nos sentiremos en contacto con la realidad *todo el tiempo*. Nuestro lenguaje —concebido como el entramado de relaciones de inferencia entre nuestros usos de vocablos— no es, de acuerdo con esta concepción, algo «meramente humano» que pueda ocultar algo que «vaya más allá de las capacidades humanas». Tampoco puede engañarnos al hacernos concebir en correspondencia con algo como eso cuando en realidad no lo estamos. Por el contrario, el uso de aquellos vocablos es tan directo como puede serlo el contacto con la realidad (tan directo como golpear a una piedra, por ejemplo). La falacia consiste en pensar que la relación entre el vocablo y la realidad ha de ser fragmentaria (como la relación entre piedras individuales y rocas individuales), cuestión del contacto de capacidades integrantes discretas con masas de realidad discretas.

Si pensamos así, estaremos, por ejemplo, de acuerdo con Platón y Dummett en que la cuestión de si hay en realidad valores morales «ahí fuera» es una cuestión filosófica importante. Por otra parte, para Davidson existe la bondad en un sentido exactamente igual de trivial en que existe la rojez. El sentido en cuestión se explica afirman-

45. Ibíd., pág. 100.
46. «What is a theory of meaning? (II)», pág. 116.

do que el lingüista de campo encontrará una oración-V cuyo lado derecho es «eso es moralmente correcto» del mismo modo en que encuentra una cuyo lado derecho es «eso es rojo». Supondrá que en la medida en que los nativos no consideran las mismas cosas rojas, o moralmente correctas, que nosotros consideramos, nuestro desacuerdo con ellos será explicable por diversas diferencias de nuestros respectivos entornos (o del entorno de nuestros respectivos antepasados).

Llego a la conclusión de que para Dummett no es adecuada ninguna filosofía del lenguaje que no permita la reformulación clara de las cuestiones epistemológicas y metafísicas examinadas por la tradición filosófica. Para Davidson, esta capacidad no es un *desiderátum*. Para James y Dewey, la *in*capacidad de formular estas cuestiones era un *desiderátum*. Me gustaría atribuir esta última concepción, más fuerte, a Davidson, pero no tengo pruebas para hacerlo. Se la recomiendo porque pienso que su único recurso para discutir con quienes piensan tener derecho a esperar más filosofía del lenguaje de la que ofrece consiste en adoptar esta actitud terapéutica. En concreto, todo lo que puede hacer es señalar que las expectativas de Dummett derivan del hábito de concebir la correspondencia como confrontación, y luego mostrar la infeliz historia de esta concepción, una historia que va desde Platón a Quine pasando por Locke. Al final, la cuestión va a decidirse en un plano metafilosófico elevado —un plano desde el cual mirar a la tradición filosófica y juzgar su valor.

6. Davidson, realismo y antirrealismo

Si es correcto el argumento de la sección anterior, Davidson ha sido colocado en una posición falsa por los intentos de Dummett de colocarle en el lado «realista» de una distinción entre realismo y antirrealismo. Esa distinción, formulada en términos de una distinción entre condiciones de verdad y condiciones de enunciación, parecerá una forma plausible de clasificar doctrinas filosóficas sólo si se acepta lo que Michael Devitt ha denominado la «suposición proposicional» de Dummett: la suposición de que «la comprensión de una oración de L por un hablante de L consiste en su conocimiento de que la frase es verdadera-en-L en tales y tales circunstancias».[47] Sin embargo, Davidson considera desesperado el empeño de aislar estas circunstancias. Su holismo le lleva a rechazar la idea de semejante co-

47. Michael Devitt, «Dummett's anti-realism», *Journal of Philosophy*, 80 (1983), pág. 84.

nocimiento. No obstante, Dummett ofrece una explicación de las «condiciones de verdad» davidsonianas radicalmente noholista. Como con razón dice Devitt, Dummett intenta deducir de «X conoce el significado de S» y de «El significado de S = las condiciones de verdad de X», que «S conoce que las condiciones de verdad de X son TC», una inferencia que sólo vale si concebimos «X conoce el significado de S» como «Existe una entidad que es el significado de S y X la conoce».[48] Esta última concepción la tendrá sólo quien acepte la suposición proposicional.

Davidson no la aceptaría,[49] y por eso no puede ser considerado teórico de las «condiciones de verdad» en el sentido de Dummett. Davidson piensa que una gran ventaja de su concepción es que nos proporciona una teoría del significado sin incluir cosas como «significados». Como concuerda con Quine en que una teoría del significado de un lenguaje es la que resulta de la investigación empírica de la conducta lingüística, Davidson sería el primero en coincidir con Devitt, contra Dummett, en que «cualquier conocimiento proposicional de un lenguaje que tenga una persona es algo que está por encima de su competencia, algo obtenido a partir de la teorización acerca del lenguaje».[50] Si tenemos presente el holismo y el conductismo de Davidson, éste nos parecerá el último filósofo en creer que los usuarios de S normalmente son capaces de tener familiaridad con conjuntos de circunstancias que verificarían S de manera concluyente.

Dummett interpreta erróneamente a Davidson porque cree que (en palabras de Devitt) «el único tipo de conducta que podría manifestar la comprensión de S por el hablante es aquella que le lleva a la posición en la que, si se da la condición que justifica concluyente-

48. Ibíd., pág. 86.

49. Devitt discrepa. Dice que «Davidson está expuesto al argumento [de Dummett] porque acepta la suposición proposicional» (ibíd., pág. 90). Esta disposición a aceptar la descripción que hace Dummett de Davidson me parece una mancha en la crítica incisiva de Devitt al intento de Dummett por semantizar la metafísica (aunque, como digo más adelante, también discrepo de la tesis de Devitt de que la desemantización de la metafísica restablezca la pureza de esa disciplina. Creo que esto simplemente expone su esterilidad). Sospecho que la razón por la que Devitt piensa que Davidson acepta la suposición proposicional es que Davidson, en sus artículos anteriores, identificó una teoría del significado de L con lo que comprende el hablante de L, una identificación que sugiere que el hablante *tiene* «capacidades integrantes diferenciadas» correspondientes a las diversas oraciones-V. Pero, por lo que puedo ver, esta identificación es, o bien incompatible con el holismo que he descrito en la sección anterior, o bien una metáfora tan errónea como que las bolas de billar han «interiorizado» las leyes de la mecánica.

50. Ibíd., págs. 89-90.

mente la afirmación de S, la reconoce como tal».[51] Como dice Devitt, esto expresa el compromiso de Dummett con una «epistemología antiholista».[52] Dummett piensa que hay algunos casos conocidos (por ejemplo, las llamadas «oraciones de observación») en que realmente existen estas condiciones, y semejantes actos de reconocimiento. Pero para Davidson no existen nunca ninguna de éstas. Así pues, el contraste que establece Dummett entre, por ejemplo, realismo sobre las mesas y antirrealismo sobre los valores carece de sentido para Davidson. Para los holistas, por así decirlo, la verdad es *siempre* trascendente a la evidencia. Pero eso es decir que la comprensión de X por S *nunca* se manifiesta en el tipo de capacidades de reconocimiento que concibe Dummett.[53]

Dummett considera que el resultado de la lingüistificación de la filosofía por Frege es que la única manera de dar sentido a un desacuerdo metafísico es mediante la elevación semántica —la conversión de la vieja cuestión metafísica en una nueva cuestión semántica. De acuerdo con mi interpretación, Davidson piensa que el beneficio de la conversión lingüística es que la liberación de la mente cartesiana es un primer paso para la eliminación de los *tertia* que, al interponerse aparentemente entre nosotros y el mundo, crearon las viejas cuestiones metafísicas en un principio. Podemos dar el último paso, y disolver para bien aquellas cuestiones, no permitiendo que la filosofía del lenguaje vuelva a crear los contrastes ficticios en cuyos términos se formularon aquellas cuestiones, por ejemplo, el contraste entre «realidades objetivas» y «ficciones útiles» o el existente entre el «estatus ontológico» de los objetos de la física, la ética y la lógica respectivamente. Para Davidson, la idea de «compromiso ontológico» de Quine y la idea de Dummett de «cuestión de hecho»

51. Ibid., pág. 91.

52. Ibíd., pág. 92.

53. Véase Paul Horwich, «Three forms of realism», *Synthèse*, 51 (1982), pág. 199: «La inferencia [de Dummett] de no ser capaz de establecer cuándo *p* es verdadero a no ser capaz de manifestar el conocimiento de sus condiciones de verdad no es convincente. Todo lo que supone conocer las condiciones de verdad de *p* es comprenderlo; y todo lo que supone comprender *p* es la capacidad de utilizarla de acuerdo con las normas comunitarias, implícitas en la práctica lingüística, para juzgar en diversas circunstancias el grado de confianza que debería dársele». La sugerencia de Horwich de que combinemos lo que denomina «realismo semántico» (la tesis de que la verdad puede ir más allá de nuestra capacidad de reconocerla) con una «teoría del uso del significado y una explicación redundante de la verdad» (pág. 186) me parece una descripción sucinta de la estrategia de Davidson. (Para una formulación anterior de la tesis anti-Dummett de Horwich, véase la crítica de Crispin Wright a P.F. Strawson: «Scruton and Wright on anti-realism», *Proceedings of the aristotelian society*, 1977, pág. 16.)

son residuos desafortunados de pensamiento metafísico. Figuran entre las ideas que entrelazó la metafísica para formar el dualismo de esquema y contenido.

Estas ideas componen una red tan grande, que se refuerza mutuamente, que es difícil distinguir una de ellas como decisiva. Pero el mejor candidato para centro de esta red puede ser la idea rechazada en la tesis 3) de los pragmatistas: la idea de que las oraciones pueden ser «verificadas». Davidson afirma que «toda la evidencia que existe es la que vuelve verdaderas a nuestras oraciones o teorías. Sin embargo, nada vuelve verdaderas a las oraciones o a las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones superficiales, ni el mundo pueden volver verdadera a una oración».[54] Según mi interpretación, este pasaje afirma que las relaciones de inferencia entre nuestra creencia de que S y el resto de nuestras creencias no tienen nada que ver en particular con la relación de «acerca de» que vincula S con sus objetos. Las líneas de fuerza de la evidencia, por así decirlo, no discurren paralelas a las líneas de dirección referencial. Esta falta de paralelismo es la carga del holismo epistemológico. Conocer acerca de las primeras líneas es conocer el lenguaje en qué se expresan las creencias. Conocer acerca de las últimas es disponer de una teoría empírica sobre lo que entienden las personas que utilizan ese lenguaje cuando dicen lo que dicen —que es también la explicación acerca de las funciones causales que desempeña su conducta lingüística en su interacción con su entorno.

El deseo de fusionar el relato justificatorio y la explicación causal es el viejo deseo metafísico que nos ayudó a superar Wittgenstein cuando nos dijo que tuviéramos cuidado de las entidades denominadas «significados» —o, en términos más generales, con los elementos relativos a la fijación de la creencia que son, en palabras de Davidson, «intermediarios entre la creencia y los objetos habituales sobre los cuales versa ésta»—.[55] Pues semejantes entidades se supone que son *tanto* causas *como* justificaciones: entidades (como los datos de los sentidos o las irritaciones superficiales o las ideas claras y distintas) que pertenecen tanto al relato que justifica mi creencia en S como la explicación que nos cuenta el observador de mi conducta lingüística sobre las causas de mi creencia en S. Devitt sucumbe a este deseo prewittgensteiniano cuando siguiendo a Field sugiere que podemos explicar la «idea intuitiva de correspondencia a un "mundo exterior"» convirtiendo a la verdad en algo dependiente de «genuinas relaciones de referencia entre las palabras y la realidad obje-

54. *Inquiries*, pág. 194.
55. «A coherence theory...», pág. 313.

tiva».[56] Dummett sucumbe también a él cuando concibe un determinado estado del mundo como algo susceptible de «verificar concluyentemente» una creencia. Esta última noción encarna precisamente la idea que rechaza Davidson, es decir, que fragmentos del mundo vuelvan verdadera a una creencia.

Creo que Devitt tiene razón cuando afirma que, tan pronto desechamos el antiholismo de Dummett, se desemantiza la problemática sobre el «realismo». Pero también se trivializa. Pues ahora el «realismo» no designa nada salvo la banal tesis antiidealista que Devitt formula como «las entidades físicas del sentido común existen independientemente de la mente».[57] Devitt considera que ésta es una tesis interesante y controvertida. Para mi interpretación de Davidson como pragmatista resulta embarazoso que al parecer éste hace lo mismo: revela su lealtad, antes citada, a la idea de «un mundo público objetivo que no es producto nuestro».[58] Esta fórmula me resulta tan solo una retórica desfasada. Pues, en mi opinión, la fútil querella metafísica entre idealismo y fisicalismo se superó, en los primeros años de este siglo, por la discusión metafilosófica entre los pragmatistas (que deseaban disolver las viejas preguntas metafísicas) y los antipragmatistas (que aún pensaban que existía algún primer orden que defender).[59] Esta última discusión está *más allá* de la de realismo y antirrealismo.[60]

56. Devitt, pág. 77.

57. Devitt, pág. 76.

58. Véase también *Inquiries into truth and interpretation*, pág. 198: «Al desechar el dualismo de esquema y contenido, no abandonamos el mundo, sino que reestablecemos el contacto no mediado con los objetos conocidos cuya representación vuelve verdaderas o falsas nuestras oraciones y opiniones». Sin embargo, indudablemente estos objetos conocidos no son simplemente el mundo que los filósofos antiidealistas han intentado defender. También los idealistas tenían estos objetos. El mundo que interesaba a sus oponentes era un mundo que podía variar independientemente de las representaciones de objetos conocidos; era más bien como la cosa-en-sí (he desarrollado esta distinción entre dos sentidos de «mundo», por una parte los objetos conocidos y por otra la contrapartida filosófica de «esquema», en un intento anterior [1972], más bien espinoso, por apoyar los argumentos de Davidson; véase «The world well lost», reimpreso en *Consequences of pragmatism*).

59. Querría explicar este cambio por referencia a: a) la demostración de Hegel de que el idealismo finalmente se come a sí mismo (como el gusano ourouboros) deconstruyendo la distinción mente-materia con que comenzó, y b) al desencanto hacia esa distinción que determinó la teoría de la evolución. Creo que la importancia de Dewey radica en haber reunido a Hegel y a Darwin. Pero ésa es una larga y controvertida historia.

60. Los actuales debates sobre «la destrucción de la tradición metafísica occidental» por parte de Heidegger y sobre la «deconstrucción de la metafísica de la presencia» por Derrida constituyen otra ala del mismo debate. Para algunas vinculaciones entre Davidson y Derrida, véase Samuel Wheeler, «Indeterminacy of french interpre-

Así es Davidson, a pesar de sus ocasionales confesiones de fe realista.[61] Según mi versión de la historia de la filosofía del siglo XX, el empirismo lógico fue un fenómeno reaccionario, que dio un paso hacia delante y dos hacia atrás. Davidson, al subvertir el dualismo esquema-contenido que dio por supuesto el empirismo lógico ha mantenido, por así decirlo, la lógica y desechado el empirismo (o mejor, mantenido la atención al lenguaje y desechado la epistemología). Así nos ha permitido utilizar las ideas de Frege para confirmar las doctrinas holistas y pragmatistas de Dewey. Su obra hace posible el tipo de síntesis de pragmatismo y positivismo que Morton White previó como una posible «reunificación en filosofía».[62] Desde el punto de

---

tation: Derrida and Davidson» en *Truth and interpretation*, edición a cargo de E. LePore, págs. 477-494. Para los paralelismos entre el intento de Heidegger de ir más allá de Platón y Nietzsche y los de Fine y de Davidson por ir más allá de la polémica entre realismo y antirrealismo, véase mi artículo «Beyond realism and anti-realism», *Wo steht die sprachanalytische Philosophie heute*, edición a cargo de Herta Nagl-Docekal y otros (Viena, Oldenbourg, 1986), págs. 103-115.

61. Arthur Fine ha presentado la mejor explicación reciente de por qué debemos ir más allá de este debate. Véase la polémica antirrealista de su «The natural ontological attitude» (citado en la nota 35 *supra*) y la polémica antiantirrealista de «And not anti-realism either», *Nous*, 18 (1984), págs. 51-65. Este último artículo (pág. 54) señala que «el antirrealismo expresado en la idea de verdad-como-aceptación es tan metafísico y ocioso como el realismo expresado por una teoría de la correspondencia». De acuerdo con mi interpretación de Davidson, su posición coincide bastante con la «actitud ontológica natural» de Fine.

Frederick Stoutland («Realism and anti-realism in Davidson's philosophy of language» 1.ª parte, en *Critica* XIV [agosto de 1982] y 2.ª parte en *Critica* XIV [diciembre de 1982]) ha presentado excelentes razones para resistirse a los intentos (de, por ejemplo, John McDowell y Mark Platts) por concebir a Davidson como realista. Sin embargo, creo que se equivoca al concebirlo como un antirrealista que afirma que «las oraciones no son verdaderas en virtud de sus objetos extralingüísticos: son verdaderas en virtud de su función en la práctica humana» (1.ª parte, pág. 21). Por decirlo una vez más, Davidson piensa que debemos desechar la cuestión de «¿En virtud de qué son verdaderas las relaciones?». Por ello, como dije anteriormente, no desea ser asociado con el pragmatismo, pues demasiadas personas que se llaman «pragmatistas» (incluido yo mismo) hemos dicho cosas como «Una oración es verdadera en virtud de que ayuda a las personas a conseguir sus metas y a materializar sus intenciones» (Stoutland, 2.ª parte, pág. 36). No obstante, a pesar de mi discrepancia con Stoutland, debo mucho a su exposición. En particular, su observación (2.ª parte, pág. 22) de que Davidson se opone a la idea de que es la «intencionalidad de los *pensamientos* —el hecho de que estén dirigidos a objetos, independientemente de si son verdaderos o falsos— lo que explica la relación del lenguaje con la realidad» me parece una expresión admirablemente clara y sucinta de la diferencia entre el holismo de Davidson y el enfoque «constructivo» común a Russell, Husserl, Kripke y Searle.

62. Véase Morton White, *Toward reunion in philosophy* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956).

vista de semejante síntesis, el giro Peirce-Frege de la consciencia al lenguaje (y de la lógica trascendental a la lógica formal) fue una etapa en la disolución de problemas tradicionales como el de «realismo *versus* antirrealismo», más que un paso hacia una formulación más clara de aquellos problemas.[63]

63. Quiero mostrar mi agradecimiento hacia Robert Brandom, Alan Donagan y Arthur Fine por sus comentarios a la penúltima versión de este artículo. He realizado cambios considerables a resultas de sus comentarios, pero no he intentado reconocer mi deuda en todos los casos.

Capítulo 9

REPRESENTACIÓN, PRÁCTICA SOCIAL Y VERDAD

Hace unos años, Robert Brandom sugirió que la filosofía del lenguaje reciente se divide en dos escuelas. Para la primera escuela, representacionalista (con exponentes como Frege, Russell, Tarski y Carnap), afirma Brandom, «el rasgo esencial del lenguaje es su capacidad de representar la manera de ser las cosas».[1] Los representacionalistas —prosigue— «consideran que la verdad es el concepto básico en cuyos términos ha de desarrollarse una teoría del significado, y por lo tanto una teoría del lenguaje. La segunda escuela (con exponentes como Dewey y Wittgenstein) parte de una concepción del lenguaje como conjunto de prácticas sociales. Los miembros de esta escuela parten de la capacidad de enunciación, y luego esbozan la noción de verdad lo mejor que saben.

Como dice Brandom, tanto el primer Heidegger como Sellars son miembros de esta última escuela. Creo que puede realizarse una comparación útil entre la manera en que aquellos teóricos de la práctica social abordan la distinción entre enunciabilidad y verdad. El Heidegger de *Ser y tiempo*, como afirma Brandom en un artículo posterior,[2] defiende «el primado ontológico de lo social» en razón del «pragmatismo relativo a la autoridad». Para el Heidegger de este periodo, la verdad como exactitud de la representación, como mera corrección (*Richtigkeit, adaequatio*) se identifica con enunciabilidad garantizada, se considera cuestión de conformidad con la práctica actual. Considera que los pseudoproblemas tradicionales de la relación del lenguaje con los *seres*, problemas producidos por el representacionalismo, se resuelven por el descubrimiento del primado de lo social. Pero piensa que «verdad» aún designa un tema filosófico central —a saber, la relación entre el *Ser* y las cambiantes «comprensiones del Ser» (*Seinsverstaendnisse*)—. Así pues, Heidegger distingue entre corrección y desvelamiento, entre *Richtigkeit* y *Erschlossenheit* o *aletheia*. El desvelamiento es una relación entre vocabularios, sis-

1. «Truth and assertibility», *Journal of Philosophy*, LXXIII (1976), pág. 137.
2. «Heidegger's categories in *Being and Time*», *The Monist*, 66 (1983), págs. 387-409.

temas conceptuales, y el Ser —frente a la relación de corrección vigente entre las oraciones y los seres.

Sellars lleva a cabo una iniciativa similar. Considera que la problemática representacionalista tradicional de la relación de lenguaje y pensamiento con el mundo se resuelve al reconocer que, como afirma en *Science and metaphysics*, «los enunciados semánticos del tipo Tarski-Carnap no enuncian relaciones entre elementos lingüísticos y extralingüísticos».[3] Sellars explica su concepción de la noción de verdad como práctica social del siguiente modo: «Que una proposición sea verdadera es que sea enunciable... Enunciable correctamente, es decir, de acuerdo con las reglas semánticas pertinentes y sobre la base de la información adicional, aunque no especificada, que puedan precisar esas reglas...».[4] Su sustitución de los boletos de inferencia por enunciados de correspondencia palabra-mundo se ilustra en su tesis de que una oración-V tarskiana es «una consecuencia de la anterior definición *intensional* de "verdadero" [como enunciabilidad de S], en el sentido de que la enunciación del lado derecho del enunciado de implicación es una *conducta* de tipo autorizado por el enunciado de verdad de la izquierda».[5]

Sin embargo, al igual que Heidegger, Sellars no se limita a dejar en eso la cuestión. Tras analizar la verdad como enunciabilidad de S, prosigue examinando la cuestión de qué sucede cuando cambian las propias reglas semánticas, cuando tenemos un cambio de «marco». Éste es el punto en el que introduce su noción de «adecuación de representación imaginal». La representación imaginal es para Sellars lo que el desvelamiento es para Heidegger. Es la dimensión extra que relaciona las prácticas sociales con algo que va más allá de ellas, y con ello reproduce la problemática griega de la relación de la humanidad con el ámbito no humano (de *nomos* frente a *physis*). En el caso de Sellars este algo no humano es «el mundo». En el caso de Heidegger es el «Ser».

Muchos de quienes deben su formación filosófica a Heidegger, en especial Derrida, consideran su deseo de salvar esta problemática tradicional, y con ello su referencia al Ser y al desvelamiento, como una nostalgia piadosa, una nueva prueba del dominio de Grecia sobre Alemania. Estiman que ese deseo, y ese tipo de discurso, es una recaída en la metafísica. Muchos de aquellos cuya mente se formó leyendo a Sellars piensan que su doctrina de la representación ima-

3. *Science and metaphysics*, pág. 82.
4. Ibíd., pág. 101.
5. Ibíd., pág. 101, cursiva mía.

ginal es una recaída desafortunada en el representacionalismo —una reaparición de último minuto de la piadosa esperanza en que los grandes problemas formulados por la tradición filosófica (y, más en particular, por Kant) no eran *totalmente* ilusorios.

¿Incurren de hecho Heidegger o Sellars en semejante recaída? ¿O bien ha encontrado uno u otro de ellos, o ambos, una feliz *via media* entre el representacionalismo acrítico de la tradición filosófica y un pragmatismo hiperentusiasta que lanza por la borda el Ser y el Mundo? Una manera de enfocar mejor esta cuestión es volviendo nuestra mirada a Davidson. El desdén de éste hacia la idea de «marcos conceptuales», como un residuo de la distinción analítico-sintético, es bien conocido. Su negativa a admitir cuestiones sobre una relación entre esquema y contenido —por ejemplo, sobre la adecuación de un juego de lenguaje históricamente dado con «el mundo»— es parte de este desdén. Así pues, Davidson parece ser un buen candidato para la posición de teórico de las «prácticas sociales» que *no* recae en la vieja problemática.

Sin embargo, puede parecer que Davidson se resiste a la clasificación de Brandom. Pues, como dije anteriormente, Brandom caracteriza al representacionalismo por «considerar la verdad como el concepto básico en cuyos términos ha de desplegarse una teoría del significado, y por lo tanto una teoría del lenguaje. En una primera lectura de su «Truth and meaning» (1967), Davidson parece ser un ultrarrepresentacionalista; sin embargo, como he argumentado en otro lugar,[6] en la época en que Davidson ha terminado (tras unos veinte años de artículos posteriores) con la noción de verdad, es tan poco apto para fines representacionalistas como cuando Sellars ha terminado con ella. Pues lo que Davidson denomina actualmente su «teoría de la coherencia» de la verdad afirma que sólo la evidencia —es decir, otras creencias, frente a la experiencia, la estimulación sensorial o el mundo— puede volver verdaderas las creencias. Como «volver verdadero» es lo contrario de «representar», esta doctrina impide a Davidson hablar de que el lenguaje representa al mundo —es decir, se encuentra en relación a él como el lenguaje al contenido.

Puede parecer que este contraste entre «evidencia» y «mundo» reitera la idea de Sellars de que «verdadero» no designa una relación palabra-mundo, sino que ha de analizarse como «enunciable S». Pero semejante asimilación la impide el llamamiento que hace Davidson a dejar *sin* analizar «verdadero», a considerarlo como primi-

6. «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en este volumen.

tivo.[7] Davidson se resistiría al análisis de Sellars porque desea desepistemologizar la noción de verdad —mantenerla tan separada de las cuestiones de justificación como mantiene Sellars la noción de representación imaginal—. Piensa que aunque realmente la verdad es «el concepto básico en cuyos términos ha de desplegarse una teoría del significado», sólo una concepción desepistemologizada de la verdad conseguirá semejante empeño.

Para aclarar cómo es semejante concepto de verdad, piénsese en la diferencia entre las maneras en que Sellars y Davidson abordan la conocida idea antipragmatista de que una oración puede ser enunciable sin ser verdadera. Sellars distingue dos sentidos en que esta idea es válida. Uno es que existe una distinción entre enunciabilidad desde el punto de vista de un usuario individual finito de un sistema conceptual y enunciabilidad desde el punto de vista de un usuario omnisciente. El omnisciente Juan sólo realiza enunciados *correctos*, porque tiene toda la información adicional que las reglas le exigen antes de abrir la boca. El finito Samuel, en cambio, ve justificados sus enunciados incorrectos por su falta de suficiente mundo y tiempo. Así pues, la verdad ha de definirse como enunciabilidad por S, enunciabilidad por Juan, en vez de por enunciabilidad ordinaria por usted, yo o Samuel. El *segundo* sentido en el que esta tesis antipragmatista es sólida es que Juan, a pesar de su omnisciencia, puede estar utilizando un conjunto de reglas semánticas de segundo orden. Por ejemplo, puede ser un Neanderthal o un aristotélico. Así, sus afirmaciones, aunque correctas según su criterio, siguen siendo —tenderíamos a decir los modernos— falsas. Esto es lo que Sellars desea destacar en la representación imaginal como rasgo diferente de la verdad, para permitir enunciabilidades S cada vez mejores.

En cambio, Davidson desea describir la distinción entre enunciabilidad y verdad sin referencia a reglas semánticas o sistemas conceptuales. Considera que estas nociones son divisiones arbitrarias de un proceso inconsútil e interminable de tejer y volver a tejer entramados de creencias, un proceso inconsútil de criterios de enunciabilidad en transformación. Así pues, para él no hay manera de construir una noción de enunciabilidad «ideal» con la cual identificar la verdad, ni es necesario preocuparse por la diferencia entre nosotros y los hombres de Neanderthal, o entre nosotros y los marcianos. Según esta concepción, verdad y enunciabilidad no tienen *nada* que ver la una con la otra. La verdad no es el nombre de una propiedad, y en particular de la propiedad de relación que vincula un enun-

7. Davidson, «A coherence theory of truth and knowledge» en la edición a cargo de LePore, pág. 308.

ciado con el mundo o con un conjunto de reglas semánticas como las que sigue un ser omnisciente. Las atribuciones de verdad han de tratarse como referencia inversa o, en términos más generales, anafóricamente. Como dice Brandom en el artículo citado al comienzo, se necesita una noción de verdad diferenciada de la de enunciabilidad para hacer semántica —y en particular para manejar inferencias relativas a oraciones compuestas— pero puede no necesitarse para nada más. Para Davidson la enunciabilidad *es* el nombre de una propiedad, pero es siempre enunciabilidad de algunos Samuel finitos (o grupos de Samueles) en alguna situación en un momento dado —enunciabilidad relativa a un entramado finito de creencias *dado*, actual.

Este contraste entre las estrategias de Sellars y Davidson se evidencia en el siguiente pasaje de Davidson:

> [El principio de que] sea lo que sea el significado debe remitirse a la experiencia, lo dado, o pautas de estimulación sensorial, algo intermedio entre las creencias y los objetos habituales sobre los que versan nuestras creencias... abre la puerta al escepticismo. El intentar volver accesible el significado ha hecho la verdad inaccesible. Cuando el significado se vuelve epistemológico de este modo, se divorcian necesariamente la verdad y el significado. Por supuesto, se puede hacer un apaño matrimonial redefiniendo la verdad como aquello para enunciar lo cual tenemos una justificación. Pero esto no unirá en matrimonio a los miembros originales de la pareja.[8]

La idea de Davidson es que se puede epistemologizar el significado vinculándolo a lo dado, o que se puede epistemologizar la verdad vinculándola a la justificación, pero que *cualquier* enlace conducirá o al escepticismo o a esfuerzos extravagantemente complejos, y finalmente infructuosos, por evadir el escepticismo. Cualquiera de las dos vías nos devolverá al laberinto de callejones sin salida que constituye la tradición representacionalista. Así, lo que hay que hacer es unir la verdad y el significado con nada y con nadie excepto entre sí. El matrimonio resultante será una relación tan estrecha que una teoría de la verdad *será* una teoría del significado, y a la inversa. Pero esa teoría carecerá de utilidad para una epistemología representacionalista, así como para cualquier otro tipo de epistemología. Será una explicación de lo que *hace* la gente, en vez de una relación no causal de representación en la que las personas se relacionan con entidades no humanas. Sospecho que Davidson diría que Sellars está

8. Davidson, «A coherence theory...», pág. 313.

aún preso de la imagen representacionalista. De acuerdo con esta imagen, las oraciones del hombre del Neanderthal o del aristotélico tienen significado —es decir, podemos traducirlas— en virtud de que se refieren, si bien de manera poco clara, a lo que existe realmente —es decir, a los objetos de referencia en el sistema conceptual ideal, peirceano. Pues si Sellars estuviera libre de esta imagen, no le parecería importante levantar el barroco aparato de un tratado académico con cuya ayuda intenta explicar «el concepto de un ámbito de objetos que se representan de una manera (menos adecuada) mediante un sistema lingüístico y de otra manera (más adecuada) por otro».[9] Como con todas las demás explicaciones del significado que insisten en un vínculo con el mundo como condición de significatividad, Sellars abre la puerta al escepticismo. Pues ahora tiene que ofrecer una explicación de la noción de «representación imaginal más adecuada» que sirva de lo que denomina «un punto arquimédico fuera de la serie de creencias reales y posibles».[10] Pero semejante explicación nos llevaría de nuevo al escepticismo. Pues la descripción misma que hace Sellars de la relación de representación imaginal plantea dudas del tipo de las asociadas con lo que Putnam ha denominado el «realismo metafísico». Empezamos a preguntarnos cómo pudimos llegar a conocer, si nuestro cada vez mayor éxito de predicción y control de nuestro entorno al evolucionar desde el hombre de Neanderthal al newtoniano pasando por el aristotélico fue un índice de una relación «de hecho» no intencional denominada «representación imaginal adecuada». Quizás los dioses vean las cosas de otro modo. Quizás se diviertan al vernos predecir cada vez mejor mientras tenemos representaciones imaginales cada vez peores.

Davidson diría que este tipo de duda escéptica no puede resolverse nunca. Pues el propio Sellars tiene que admitir que no existe un superlenguaje neutral entre los tres esquemas conceptuales citados, en el que podamos formular un criterio de adecuación. Sus propios principios le obligan a convenir con la idea que formula Putnam contra Kripke: que no se puede *especificar* un vínculo arquimédico no intencional con el mundo, un punto fuera de una serie de creencias. Pues las relaciones no intencionales que se especifiquen serán tan relativas a la teoría, tan relativas a las creencias como todo lo demás. Así, o bien «CS_j representa más adecuadamente que CS_i» *significa* sólo «CS_j está mejor adaptado a nuestras necesidades que CS_i», o bien no. En caso afirmativo, podemos prescindir del aparato tipo Tractatus que supuestamente unifica todos estos sistemas con-

9. *Science and metaphysics*, pág. 140.
10. Ibíd., pág. 142.

ceptuales. En caso negativo, si no podemos decir nada más sobre lo que *significa*, con seguridad podemos prescindir de toda referencia a la representación imaginal. Como dice Rosenberg, hablar de representación imaginal correcta es «ocioso en cierto sentido» porque «el *sentido* de semejantes pretensiones de adecuación ontológica o de corrección absoluta sólo se da en términos de la noción de esquemas conceptuales y justificabilidades colectivas retrospectivas que constituyen el proceso diacrónico mismo que hemos venido describiendo».[11]

La diferencia que hay aquí entre Sellars y Davidson es la diferencia entre alguien que se toma en serio la pregunta «¿Existe en realidad aquello sobre lo que hablamos?» y alguien que no. Esta diferencia de actitud hacia la distinción apariencia-realidad explica dos diferencias más entre ambos filósofos. La primera es que Davidson, a diferencia tanto de Quine como de Sellars, no tiene un interés especial por la ciencia física. No se interesa por la relación de las locuciones intencionales o morales con la disposición de las partículas elementales. Carece de impulsos reduccionistas, de un vocabulario preferido en el que describir el mundo, de una consideración particular hacia el vocabulario de la ciencia natural unificada. Su actitud hacia las dos mesas de Eddington es la deweyana, que Sellars considera pueril: dice que «ambas». Ésta es también su actitud hacia la diferencia entre la imagen manifiesta y la científica: utilícese cualquier imagen que sea asequible para la finalidad que nos proponemos, sin preocuparnos sobre cuál es la más próxima a la realidad.

Esta ausencia de impulsos reduccionistas le lleva a la despreocupación por la distinción analítico-sintético. En particular, le lleva a la concepción de que los «análisis conceptuales» de los filósofos suelen ser sólo residuos de lo que Davidson llama un «puritanismo adventicio» (de, por ejemplo, empirismo) o del mórbido temor cientifista (común en Viena y en Berlín durante los años veinte) de que se puedan estar utilizando expresiones aparentemente referenciales que de hecho carecen de referente. También conduce a la concepción de que, como dije antes, no se gana nada al hablar sobre «sistemas conceptuales» que no pudiera ganarse con más facilidad hablando sólo sobre el cambio de conducta lingüística —un cambio que puede describirse *o* como cambio de significado *o* como cambio de creencia, en función de si (como dice Harman) parece más conveniente revisar nuestras enciclopedias o nuestros diccionarios.

Hasta aquí sobre las diferencias entre Davidson y Sellars. Creo que las semejanzas son más importantes. Pues, en el fondo, su estra-

11. Jay Rosenberg, *One world and our knowledge of it*, pág. 186.

tegia antirrepresentacionalista es la misma. Esta estrategia consiste en apelar a *lo que hacemos* como una resolución de problemas representacionalistas conocidos. Más en concreto, consiste en dejar que los índices autorreferenciales desempeñen un papel en la explicación filosófica. En mi opinión, Sellars es el gran pionero en este ámbito. Él fue el primer filósofo analítico en romper con la idea de que la filosofía debe hacerse desde la que Putnam llama una «perspectiva divina». Esta concepción representacionalista tradicional de la objetividad se vio sacudida cuando Sellars (en su temprano artículo «Una solución semántica del problema mente-cuerpo») sugirió que la razón por la que el discurso intencional era irreductible al discurso no intencional era simplemente que el discurso intencional era un discurso sígnico-reflexivo (token-reflexive) y el discurso no intencional no. Más en concreto, Sellars sugería que expliquemos lo que es un lenguaje por referencia a lo que *nosotros* hacemos —no «nosotros» en un sentido genérico vago en el que es equivalente a «humanidad», sino en el sentido de lo que usted y yo estamos haciendo actualmente—. Como dijo en «Ser y ser conocido», «la función básica de los enunciados de significación consiste en decir que ambas expresiones, al menos una de las cuales está en *nuestro propio* vocabulario, tienen el mismo uso».[12]

Éste me parece un paso trascendental, pues es el inicio del fin de lo que Rosenberg ha denominado el Mito de la Mente Separada. Abre el camino a las habituales apelaciones de Sellars a los boletos de inferencia y las pautas de razonamiento práctico —sus apelaciones a lo que *nosotros* hacemos— para explicar el concepto de verdad, para afirmar la inducción, y para explicar el punto de vista moral. Pero semejantes apelaciones presuponen que una explicación filosófica de nuestra práctica *no* tiene que adoptar la forma de descripciones de nuestra relación con algo distinto a nosotros mismos, sino que *meramente* tiene que describir nuestra práctica. La deseada «relación con el mundo» que los representacionalistas temen pueda estar ausente está —según supone Sellars— *incorporada* en el hecho de que éstas son *nuestras* prácticas —las prácticas de seres humanos vivos reales en interacción causal con el resto de la naturaleza.

La tesis de que la referencia a la práctica de personas vivas reales es todo lo que cualquiera podría desear en una justificación filosófica, y la única defensa contra el escéptico que se necesita, es también central en la estrategia filosófica de Davidson. Para demostrarlo, permítaseme tomar el camino ligeramente enrevesado de citar algu-

12. *Science, perception and reality*, pág. 56; cursiva mía.

nas críticas exasperadas que ha hecho de Davidson uno de sus críticos representacionalistas más agudos. Jonathan Bennett ha dicho que Davidson es incapaz o no está dispuesto a asumir la que Bennett considera la «tarea del filósofo» —a saber, «a enfocar aspectos cálidos y familiares de la condición humana y examinarlos fríamente y desde el punto de vista de un extraño».[13]

Lo que más enoja a Bennett es el hábito de Davidson de actuar como si Grice hubiese existido en vano, como si no hubiera necesidad de preguntarse qué es lo que convierte en lenguaje a un lenguaje, como si «pudiera confiar simplemente en la premisa de que *habla un lenguaje*, sin someter esa premisa a ningún tipo de explicación o examen analítico». Bennett prosigue diciendo que «con una extraña excepción... él [Davidson] no nos dice nada sobre en qué consiste que un sistema conductual sea un lenguaje, o que un sonido o movimiento sea (un signo de) una oración». Y prosigue: «Davidson parece dispuesto a tomar ese concepto por razón de confianza, como algo cuyas manifestaciones se nos proyectan sin necesidad de labor filosófica».[14]

La «extraña excepción» que menciona Bennett es la tesis de Davidson de que la Convención V «hace un uso esencial de la noción de traducción en un lenguaje que conocemos».[15] Como dice a continuación Bennett, Davidson afirma que «el concepto de verdad de cada persona crea un lenguaje particular —o un pequeño conjunto particular de lenguajes— porque *el concepto de verdad de cada persona es en parte autorreferencial*». Creo que aquí Bennett llega al núcleo de la posición de Davidson. Pero éste es también, como he venido diciendo, el núcleo de la posición de Sellars. Estos dos teóricos de la práctica social comparten la disposición a hacer algo que Bennett considera fantástico: «Explicar lo *verdadero* en términos del *lenguaje que yo conozco*».[16]

Los representacionalistas como Bennett conciben como relaciones misteriosas entre lo humano y lo no humano lo que los teóricos de la práctica social como Sellars y Davidson conciben como descripciones elípticas de prácticas —prácticas que hemos desarrollado los humanos en el curso de nuestra interacción con cosas no humanas—. Así, cuando Davidson afirma que eran verdaderas la mayoría de nuestras creencias, la mayoría de las creencias de Aristóteles y la mayoría de las creencias normales del hombre del Neanderthal,

13. «Critical notice» de las *Inquiries into truth and interpretation*, *Mind*, pág. 619.
14. Ibid., pág. 619.
15. Bennett, pág. 626, citando las *Inquiries*, págs. 194 y sigs.
16. Bennett, pág. 626.

Bennett diagnostica lo que denomina «estrechez de miras, falta de atención». Lo mismo diría de la explicación que hace Sellars del discurso intencional a base de índices autorreferenciales. Pues si esta explicación es suficiente no habrá manera de explicar la noción de «tener una intención» sin referencia a *nuestro* propio vocabulario. Así, no habrá lugar para que la teoría griceana del acto de habla lleve a cabo su programa.

Si Sellars y Davidson tienen razón al sugerir que la explicación filosófica siempre va a devolvernos a índices autorreferenciales, hay algo gravemente erróneo en la idea de Bennett de que los filósofos pueden remontarse desde los aspectos cálidos y familiares de la condición humana y mirarlos desde la perspectiva de un extraño. La expresión de Bennett llega al núcleo de los motivos del filósofo representacionalista. También llega al corazón del inicial intento griego por distinguir *nomos* de *physis* —un intento que Heidegger vincula a los inicios de la *Seinsvergessenheit*. Hegel, el anterior héroe de Sellars, sospechaba con razón de la idea de que los filósofos pudieran dar este paso. Pensaba que el gran error de los kantianos fue intentar considerar el conocimiento como medio, o como instrumento.[17] Insistía en que el punto de partida adecuado de la filosofía no era un punto de vista trascendental solitario, sino más bien el punto particular de la historia universal en que nos encontramos. Puede ser el gran error de este tipo de filosofía neokantiana del lenguaje que representa Bennett pensar que podemos considerar el lenguaje como un medio o instrumento —que podemos *evitar* lo que con razón Bennett dice que hace Davidson: «Explicar *verdadero* en términos del *lenguaje que conozco*».[18]

La cuestión de si los filósofos pueden apelar a algo salvo a la manera en que *nosotros* vivimos ahora, aquello que *nosotros* hacemos ahora, a *nuestra* forma de hablar ahora —a cualquier cosa más allá de *nuestro* propio pequeño momento de la historia universal— es la discusión básica entre los filósofos del lenguaje representacionalistas y de la práctica social. En términos más generales, es la cuestión decisiva entre un enfoque de la filosofía que da por supuesto lo que

17. Hegel, «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* (pág. 64 de la edición de J. Hoffmeister, Félix Meiner, Hamburgo, 1952 —traducción nuestra—): «¿No debería preocuparnos la posibilidad de que este temor a equivocarnos sea él mismo una equivocación? En efecto, este temor da por supuesto algo —en realidad, bastante— como la verdad, apoyando sus escrúpulos y deducciones sobre algo que sería preciso examinar antes para ver si es verdadero. En particular, da por supuestas determinadas *ideas* sobre el *conocimiento* en cuanto *instrumento* y *medio*, y supone que existe *una diferencia entre nosotros y este conocimiento*».

18. Bennett, pág. 626.

Rosenberg denomina «el mito de la mente separada» y otro que supone que el filósofo ha cobrado en su regazo algo —a saber, su propio conocimiento lingüístico, o, en términos más generales, sus propias pautas de razonamiento práctico, la manera en que se enfrenta al mundo su comunidad—. La alternativa a este supuesto sería que lo que ha recibido en su regazo era un don del cielo llamado «claridad de pensamiento» o «técnicas analíticas poderosas» o «distancia crítica» —una capacidad enviada del cielo para liberar nuestra mente de las prácticas de nuestra comunidad, para escapar de *nomos* hacia *physis*.

Hasta aquí he hablado sobre el que considero núcleo común de Davidson y Sellars, y la fuente de la perplejidad con que los representacionalistas reciben sus opiniones. Permítaseme volver ahora a las diferencias entre sus respectivos tratamientos de la noción de verdad. Dije anteriormente que Sellars intentó sacudirse la maldición de su identificación deweyana de verdad con enunciabilidad distinguiendo, primero, el uso del omnisciente Juan de nuestro sistema conceptual (NSC) del uso del finito Samuel, y en segundo lugar, NSC de una secuencia de SC_i que llevan hasta el límite SC. Este sistema conceptual límite, SCP, es el esquema conceptual que utilizan los hablantes peirceanos en el final ideal de la indagación. Mediante estas distinciones espera conceder al escéptico que podemos estar haciendo todo mal al mantener que «verdadero» no designa una relación palabra-mundo. Por el contrario, la conducta de Davidson con el escéptico es mucho más rápida y más sucia. Se resume en el siguiente párrafo:

> Para dudar o preguntarse acerca del origen de sus creencias un agente debe conocer en qué consiste una creencia. Esto supone el concepto de verdad objetiva, pues la noción de creencia es la noción de un estado que puede o no casar con la realidad. Pero las creencias también se identifican, directa e indirectamente, por sus causas. Lo que un intérprete omnisciente conoce, un intérprete falible lo domina lo suficiente si entiende a un hablante, y ésta es la compleja verdad causal que nos convierte en los creyentes que somos, y la que fija el contenido de nuestras creencias. El agente sólo tiene que reflexionar sobre lo que es una creencia para apreciar que la mayoría de sus creencias básicas son verdaderas, y entre sus creencias, que las que más posibilidad tienen de ser verdaderas son las que se tienen con más seguridad y las que sintonizan con el cuerpo central de sus creencias.[19]

Nótese en este pasaje la afirmación de que todo lo que la omnisciencia podría conocer sobre nuestra relación con el mundo es «la

19. Davidson, «A coherence theory...», págs. 318-319.

compleja verdad causal que nos convierte en los creyentes que somos». La tesis de Davidson es que el conocer *esa* verdad permitiría automáticamente traducir nuestras expresiones y reconocer como verdad la mayoría de ellas. Si tenemos presentes las distinciones de Sellars, podemos sentirnos tentados a preguntar si la omnisciencia en cuestión consiste meramente en el uso de NSC por el omnisciente Juan, o más bien en el uso de SCP, por el omnisciente Juan, en la gloria. Davidson respondería que es sencillamente irrelevante. La diferencia entre NSC y SCP es, para él, filosóficamente insignificante. Davidson y Sellars coinciden en que lo que nos muestra que la vida no es sólo un sueño, que nuestras creencias están en contacto con la realidad, son los vínculos *causales*, no intencionales, no representacionales, entre nosotros y el resto del universo. Pero Sellars piensa que es mucho el tiempo necesario (todo el necesario hasta el final de la indagación) para que demos la forma correspondiente y adecuada a estos vínculos causales, y que mientras tanto podemos estar hablando sobre algo que no existe. En cambio, Davidson piensa que éstos ya nos han dado la forma correspondiente tan pronto como nos han hecho usuarios del lenguaje.

Para Sellars, los animistas primitivos y los aristotélicos utilizaron expresiones referenciales la mayoría de las cuales no singularizaban entidades del mundo, y lo mismo puede decirse de *nosotros*, que no hemos alcanzado aún la SCP. Para Davidson, todo el mundo ha hablado siempre sobre cosas mayoritariamente reales, y esto ha vuelto mayoritariamente verdaderos a los enunciados. La única diferencia entre los animistas primitivos y nosotros, o entre nosotros y los marcianos, es que los que llegan después pueden realizar algunos enunciados verdaderos extra que sus ancestros no sabían hacer (y evitar algunas falsedades). Pero estos pocos extras —la diferencia entre las ninfas del bosque y la microbiología, o entre la microbiología y su sucesora en la ciencia unificada marciana— son sólo la guinda del pastel. Cuando el primer hombre del Neanderthal desarrolló la conducta metalingüística y encontró palabras con las que explicar a su compañero que una de sus creencias era falsa, ya había tenido lugar una masiva cantidad de creencias verdaderas y diferenciaciones con éxito. Pues el hombre del Neanderthal vivió en el mismo mundo en el que vive el usuario omnisciente de SCP, y las mismas fuerzas causales que hicieron que la mayor parte de su conducta lingüística y la de su compañero fuesen enunciados verdaderos harán que un usuario omnisciente diga la mayor parte de lo que dice. El complejo relato causal sobre la forma en que esto sucedió es más o menos el mismo, tanto si se expresa según el hombre del Neander-

thal, el newtoniano o el de Peirce; los detalles se complican un poco más en cada etapa sucesiva.

La diferencia entre Sellars y Davidson es paralela a la diferencia entre Sellars y Rosenberg o, más exactamente, entre Sellars y el primer Rosenberg, por una parte, y ligeramente el Rosenberg posterior, por otra. En su primer libro, *Linguistic representation*, Rosenberg interpretó el capítulo 5 de *Science and metaphysics* en su valor facial y presentó una explicación de los isomorfismos protocorrelacionales. Por entonces quería mantener la noción de Sellars de «una verdad acerca del mundo» —la verdad descrita según las reglas semánticas de SCP—. Pero en su segundo libro, *One world and our knowledge of it*, del que antes cité un pasaje sobre la «ociosidad» de la noción de «representación imaginal correcta», desecha la idea de «una verdad» y acepta la de «un mundo». Ahora afirma que el hecho de que un «esquema conceptual sucesor sea más casi (absolutamente) correcto que su predecesor *consiste* en su adopción o aceptación como sucesor justificado o garantizado».[20] Esa frase excluye la posibilidad escéptica «realista metafísica» que había quedado abierta tanto en *Science and metaphysics* como en *Linguistic representation*. Estos libros entendían la representación imaginal como una relación de hecho causalmente independiente de las prácticas sociales; así dejaban abierta la posibilidad de que esquemas sucesivos pudieran predecir cada vez mejor representando cada vez peor. El último Rosenberg excluye esta posibilidad. Pues ahora entiende «imágenes más correctas que» más o menos como «más aceptadas después (por razones buenas, en una situación comunicativa relativamente libre de dominación)».

La única diferencia importante entre esta última concepción de Rosenberg y la de Davidson está en el cientifismo residual que Rosenberg comparte con Sellars, y del que está libre Davidson. Este cientifismo hace que Sellars y Rosenberg se tomen en serio la noción de «esquema conceptual», y su ausencia le resulta indiferente a Davidson. En este sentido, el cientifismo es la suposición de que cada vez que la ciencia avanza la filosofía debe redescribir la faz de todo el universo. Los científicos piensan que cada nuevo descubrimiento de la microestructura arroja dudas sobre la «realidad» de la macroestructura manifiesta y de cualesquiera estructuras intermedias. Si se toma en serio esta afirmación, podemos sentirnos indecisos entre el instrumentalismo de Van Fraassen y el realismo de Sellars. En caso contrario, como hace Davidson, simplemente no nos preguntaremos cuál de las dos mesas de Eddington es la real, y nos sentiremos con-

20. *One world and our knowledge of it*, pág. 117.

fusos por la diferencia entre la fácil creencia de Van Fraassen en las mesas y su actitud más tentativa hacia los electrones.[21] Entenderemos (con Bain y Peirce) las creencias como reglas de acción más que como elementos de un sistema representacional, y diremos que está bien tener muchos conjuntos diferentes de reglas para manejar las mesas —para estar preparado para los diversos contextos diferentes en los que uno puede encontrárselas (en el comedor, bajo el microscopio electrónico, etc.). Seremos tan obstinadamente oxonienses en relación con el término «real» como lo era Austin, capaces de ostentarlo cuando se distinguen los diamantes reales de los postizos y la crema de leche del blanqueador no lácteo, pero no cuando se trata de distinguir las cualidades primarias de las secundarias.

Podemos concebir el cientifismo en el sentido aquí relevante como un cientifismo que se remonta a esta última distinción. Filósofos como Locke pensaron que habían oído de Newton y de Boyle el lenguaje que Platón y San Pablo habían esperado oír después de la tumba: el lenguaje que especificaba de manera clara y distinta aquello de lo que anteriormente se había hablado de forma oblicua y confusa. En nuestro siglo, los lectores entusiastas de *La enciclopedia de la ciencia unificada* esperaban que actualmente ese lenguaje ya estaba entre nosotros. Así, mantuvieron la problemática representacionalista de la filosofía moderna que había iniciado Locke al distinguir entre ideas que se parecían e ideas que no se parecían a sus objetos.[22] Sellars piensa que debemos tomar en serio esta problemática y que podemos utilizar los resultados de la filosofía del lenguaje de la práctica social para responder a los interrogantes que plantea la filosofía representacionalista del lenguaje. Al igual que el primer Heidegger, piensa que podemos verter vino nuevo en botellas viejas, y escribir de una forma continua con la tradición filosófica —que podemos combinar lo que Brandom denomina «pragmatismo sobre la autoridad» con algo como la ontología tradicional. Teóricos de la práctica social más radicales como Derrida y David-

21. Sobre la disolución del debate entre Sellars y Van Fraassen, véase Gary Gutting, «Scientific realism vs constructive empiricism: a dialogue» en *Images of science: Essays on realism and empiricism*, edición a cargo de Paul M. Churchland y Clifford A. Hooker (Chicago, University of Chicago Press, 1985).

22. Repárese en que los defensores recientes de la distinción entre cualidades primarias y secundarias como Thomas Nagel y Bernard Williams coinciden con Bennett en pensar que es posible, y para determinados fines útil, distanciarnos de los aspectos cálidos y familiares de la condición humana y contemplarlos con los ojos de un extraño. Ésta es la razón por la que Nagel afirma que una concepción wittgensteiniana plena de la práctica social del lenguaje es incompatible con el realismo (véase Nagel, *The view from nowhere* [Oxford, Oxford University Press, 1986] pág. 106).

son piensan que no es posible, y que semejantes intentos constituyen una recaída negativa.[23] Aunque yo propendo obviamente hacia el radicalismo, no he intentado dar un fallo en el debate entre la disolución rápida y sucia de la problemática tradicional por parte Davidson y el intento de Sellars de una feliz *via media*. Simplemente he intentado enfocar más claramente ese debate.

23. Para la convergencia de Davidson y Derrida, véase Samuel Wheeler, «Indeterminacy of french interpretation: Derrida and Davidson» en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de Ernest LePore (Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1986), págs. 477-494.

Capítulo 10

RUIDOS POCO CONOCIDOS: HESSE Y DAVIDSON SOBRE LA METÁFORA

> Hablamos de que una cosa se parece a otra, cuando lo que en realidad deseamos hacer es describir algo que no tiene parecido en la tierra.
>
> Vladimir Nabokov

Los filósofos de la ciencia como Mary Hesse nos han ayudado a advertir que la metáfora es esencial para el progreso científico. Esta constatación ha animado a Hesse y a otros a defender las «pretensiones cognitivas de la metáfora».[1] Hesse pretende dar a las oraciones metafóricas verdad y referencia, encontrar mundos acerca de los cuales versan estas oraciones; «los mundos simbólicos imaginarios que tienen relaciones con la realidad natural distinta a la de un interés predictivo... las utopías, las exposiciones novelescas de los perfiles morales de este mundo mediante la caricatura y otros medios, y todos los tipos de mitos simbólicos de nuestra comprensión de la naturaleza, la sociedad y los dioses».[2] Al igual que en muchos otros filósofos de este siglo (por ejemplo, Cassirer, Whitehead, Heidegger, Gadamer, Habermas, Goodman, Putnam) considera que la atención excesiva a las ciencias naturales ha distorsionado la filosofía moderna. Siguiendo a Habermas, Hesse entiende que el conocimiento es más amplio que la satisfacción de nuestro «interés técnico» y se extiende a «el interés práctico de la comunicación personal y el interés emancipatorio de la crítica de la ideología». En el discurso que satisface estos intereses —afirma Hesse— «la metáfora sigue siendo el modo de hablar necesario».[3] Así, cree que la metáfora «plantea un desafío radical a la filosofía contemporánea» y que necesitamos «una

1. Éste es el título del artículo de Hesse en *Metaphor and revision*, edición a cargo de J.P. van Noppen (Bruselas, 1984).
2. Hesse, op. cit., pág. 39.
3. Ibíd., pág. 40.

ontología y teoría del conocimiento y de la verdad revisadas» para hacer justicia a la metáfora como instrumento del conocimiento.[4]

Estoy de acuerdo con Hesse en que la atención excesiva hacia la ciencia natural ha sesgado a la filosofía, pero no creo que su estrategia sea lo suficientemente radical para permitirnos corregir el error. Pues una manifestación evidente de ese sesgo es que nosotros los filósofos aún tendemos a considerar el «conocimiento» como el supremo cumplido que podemos prestar al discurso. Consideramos las «pretensiones cognitivas» como las pretensiones más importantes que pueden hacerse en relación a un determinado tipo de lenguaje. Si no nos interesase elevar el resto del discurso al nivel de la ciencia, no nos interesaría tanto ampliar nuestro uso de términos como «verdad», «se refiere a un mundo» y «significado» para volverlos relevantes a la metáfora.

Para corregir el error de la tradición, para facilitarnos entender la ciencia natural simplemente como un instrumento de predicción y control en vez de como un ámbito normativo de la cultura, tenemos que limitar la aplicabilidad de estos términos semánticos. Tenemos que ver que la aplicabilidad de esos términos no es una medida de la importancia cultural de un uso del lenguaje, sino meramente de la medida en que puede predecirse y controlarse el uso del lenguaje en razón de una teoría actualmente disponible y compartida ampliamente. Deberíamos concebir las nociones semánticas como nociones sólo aplicables a usos de las palabras conocidos y relativamente poco interesantes, y «conocimiento» como lo concibieron los positivistas: limitado a los usos del lenguaje conocidos y relativamente poco interesantes, a discursos para los cuales existen procedimientos de comprobación de una creencia aceptados en general. Deberíamos encontrar otros cumplidos para prestar a los demás tipos de discurso en vez de intentar «ampliar» las nociones semánticas o epistémicas.

En particular, deberíamos seguir a Davidson más que (como hace Hesse) a Black en nuestra concepción de la metáfora. Pues al situar la metáfora fuera del alcance de la semántica, al insistir en que una oración metafórica carece de otro significado que su significado literal, Davidson nos permite concebir las metáforas según el modelo de los acontecimientos no conocidos en el mundo natural —*causas* de cambio de creencias y deseos— en vez de según el modelo de las *representaciones* de mundos no conocidos, mundos que son «simbólicos» en vez de «naturales». Así nos invita a concebir las metáforas

4. Véase ibíd., pág. 41.

que hacen posibles teorías científicas nuevas como causa de nuestra capacidad de conocer más acerca del mundo, en vez de como expresión de este conocimiento. Con ello nos permite concebir a otras metáforas como la causa de nuestra capacidad de hacer muchas otras cosas —por ejemplo, ser personas más cultas e interesantes, emanciparnos de la tradición, transvalorar nuestros valores, ganar o perder la fe religiosa— sin tener que interpretar estas capacidades como funciones de una mayor capacidad *cognitiva*. Como voy a argumentar, una de las mayores ventajas de la concepción de Davidson es que nos ofrece una mejor explicación del papel que desempeñan en nuestra vida las expresiones metafóricas que no son oraciones —trozos de poesía que nos producen escalofríos, expresiones no sentenciales que se repiten sin cesar, y nos cambian a nosotros y a nuestras pautas de acción, sin llegar a expresar nunca creencias o deseos.

La disputa entre Black y Davidson les ha resultado ficticia a muchos. Ambos filósofos insisten en que las metáforas son no parafraseables, y también que no son meramente ornamentales. Pero Black piensa que una defensa de estas tesis exige la noción de «significado metafórico», mientras que Davidson lo niega. Sin duda utilizan el término «significado» de diferente manera, y por ello es fácil sospechar que la disputa es verbal. Pero podemos ver que hay algo importante en juego al considerar la afirmación de Black de que Davidson se ha «fijado» en «la fuerza explicativa del sentido estándar» y esta explicación no nos da «una idea sobre cómo funcionan las metáforas».[5] Estas afirmaciones muestran que Black y Davidson no difieren sólo en la manera de usar el término «significado», sino también sobre los fines a los que debería servir una teoría del significado, sobre el objeto y alcance de la semántica.

En efecto, Davidson está «fijado» en la fuerza explicativa del sentido estándar. Pero ello se debe a que piensa que las nociones semánticas como «significado» sólo tienen un papel dentro de los límites bastante estrechos (aunque cambiantes) de la conducta lingüística regular y predictible —los límites que delimitan (temporalmente) el uso literal del lenguaje—. Según la imagen de Quine, el ámbito del significado es un área «despejada» relativamente pequeña en la jungla del uso, un área cuyos límites se extienden y ganan constantemente.[6] Decir, como hace Davidson, que «la metáfora pertenece exclusi-

5. Max Black, «How metaphors work: a reply to Donald Davidson», en *On metaphor*, edición a cargo de Sheldon Sacks (Chicago, University of Chicago Press, 1979), págs. 189, 191.

6. Véase Quine, «A postscript on metaphor», en *On metaphor*, edición a cargo de Sacks, op. cit., pág. 160: «La metáfora, o algo como ella, rige tanto el crecimiento del lenguaje como nuestra adquisición de él. Lo que surge como refinamiento pos-

vamente al ámbito del uso»[7] es simplemente decir que, como las metáforas (mientras siguen vivas) no son parafraseables, están fuera de la zona despejada. En cambio, si se considera el significado y el uso como coextensos, tenderemos a adoptar lo que Hesse denomina una «concepción reticulada del lenguaje» —una concepción según la cual, como dice, «el uso de un predicado en una situación nueva en principio cambia, aunque poco, el significado de toda otra palabra y frase del lenguaje».[8]

La resistencia de Davidson a esta concepción «reticular» puede expresarse en términos de una analogía con la dinámica. En el caso de los efectos gravitacionales de los movimientos de partículas muy pequeñas y alejadas (un fenómeno con el que Hesse compara el proceso de cambio de significado, imperceptible pero continuo), los físicos deben desatender sencillamente las perturbaciones accesorias y centrarse en las regularidades relativamente notables y duraderas. Lo mismo sucede con nuestro estudio del uso del lenguaje. Los actuales límites de aquellas regularidades fijan los límites actuales de la zona despejada llamada «significado».[9] Así, donde llega a su fin «la fuerza explicativa del sentido estándar», también lo hace la semántica.

Si se suscribe una concepción diferente de los límites de la semántica y de la explicación filosófica, como hacen Black y Hesse, ello se debe probablemente a que se tiene una concepción diferente del alcance de la filosofía. El enfoque metafilosófico de Davidson difiere del de aquellos como el enfoque metacientífico de Newton dife-

---

terior es más bien el propio discurso cognitivo, lo más secamente literal posible. Las extensiones internas de la ciencia, elegantemente formuladas, son un espacio abierto en la jungla tropical, creado mediante la eliminación de tropos».

7. Davidson, «What metaphors mean», *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Clarendon Press, 1984), pág. 247.

8. Hesse, op. cit., pág. 31.

9. Akeel Bilgrami lo expresa del siguiente modo: «No debería salirse con la impresión de que el estudio del significado no consiste más que en una especificación de los enunciados (u otros actos de habla) que se pueden conseguir mediante el uso de diferentes oraciones. Si sucumbimos a esta impresión, el simple hecho de que pueda utilizarse una oración para formular diversos enunciados en diferentes contextos es un hecho que amenazaría la posibilidad de teorizar sistemáticamente sobre el significado... El significado lingüístico es un núcleo *teórico* indispensable en la explicación de nuestro uso del lenguaje —y así, como es de esperar, manifiesto en él...—. El objeto del método de la interpretación radical es deducir o abstraer de la conducta declarada de un agente (por una combinación de observación del mundo alrededor del agente y una aplicación de la limitación de caridad) (*charity*) este núcleo teórico» («Meaning, holism and use», *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, edición a cargo de Ernest LePore [Oxford, Blackwell, 1986] págs. 120-121).

ría del de Leibniz; el uno es un enfoque que describe regularidades sin aventurar hipótesis sobre las fuerzas subyacentes en acción, mientras que el otro intenta avanzar en la dirección de lo que Leibniz llamaba «metafísica». La petición de Hesse de una nueva ontología, y su elogio de Ricoeur como el único teórico de la metáfora que «reconoce un fundamento ontológico de la metáfora distinto al naturalista»,[10] son indicaciones de esta diferencia.

La necesidad de avanzar en una dirección «metafísica» más allá de Davidson también la siente Michael Dummett, quien niega que la tarea del filósofo del lenguaje se haya completado una vez descrito el proceso de construir manuales de traducción, después de mostrar la manera en que podemos predecir (y, en cierta medida, controlar) la conducta lingüística. Así, cuando Davidson afirma que «la capacidad de comunicar mediante el habla consiste en la capacidad de hacerse comprender y de comprender», y que esta capacidad no exige «una gramática o reglas comunes» o «una máquina intérprete portátil para arrojar el significado de una expresión arbitraria», Dummett sugiere que esto sólo es así con los rasgos idiosincrásicos de los idiolectos.[11] Cuando Davidson afirma que «deberíamos abandonar el intento de esclarecer cómo nos comunicamos apelando a las convenciones»,[12] Dummett contesta que «las convenciones, tanto si son enseñadas de manera expresa o recogidas trozo a trozo, son lo que configura una práctica social; rechazar el papel de la convención es negar que un lenguaje sea en este sentido una práctica».[13]

Este intercambio revela que, mientras que Davidson se limita a una visión externa, a descubrir el tipo de regularidades conductuales en las que se interesaría un intérprete radical, Dummett quiere asumir, por así decirlo, una posición dentro del hablante o de la comunidad del hablante. Desea descubrir las reglas o convenciones que forman el programa de una máquina intérprete. Pues sólo si puede encontrarse algo como eso —opina Dummett— se puede «arrojar luz sobre el concepto de significado».[14] Dummett piensa que, si seguimos a Davidson en el rechazo de la noción de «un lenguaje», entonces «nuestras teorías del significado carecen de objeto».[15] En cambio, Davidson piensa que no existe nada denominado «significado»

10. Hesse, op. cit., pág. 38.

11. Dummett, «A nice derangement of epitaphs: some comments on Davidson and Hacking» en *Truth and interpretation*, edición a cargo de LePore, pág. 474.

12. Davidson, «A nice derangement of epitaphs», en *Truth and interpretation*, edición a cargo de LePore, op. cit., págs. 445-446.

13. Dummett, op. cit., pág. 474.

14. Dummett, op. cit., pág. 464.

15. Dummett, op. cit., pág. 469.

cuya naturaleza es misteriosa, y que la filosofía del lenguaje no necesita ofrecer más teorías sobre la naturaleza de semejante misterio como los *Principia* de Newton no tenían que ofrecer una teoría sobre la naturaleza de la gravedad. La gravedad no era el objeto de ese libro, sino más bien diversos movimientos regulares; el significado no es el objeto de una teoría-V de un intérprete radical ni de la filosofía del lenguaje, sino más bien conducta.

Sin duda, la conducta en cuestión es normal, aunque no necesariamente, una conducta suficientemente regular entre gran número de personas como para dar a esas personas una idea de nociones como «corrección», «regla» y «práctica social».[16] Pero la utilidad de semejantes nociones normativas en una comunidad para el control y modificación de la conducta lingüística de los miembros es independiente de la utilidad de los manuales de traducción para predecir esa conducta. Sólo cuando existen suficientes regularidades en las nociones normativas a aplicar por el miembro de la comunidad habrá las suficientes para aplicar las nociones interpretativas y semánticas del foráneo. Pero esta coextensión no significa que las primeras nociones «fundamenten» o «expliquen» o «complementen» las últimas, o que ambos grupos de nociones sean mutuamente pertinentes de cualquier otro modo. Así pues, para Davidson la tarea del filósofo del lenguaje ha concluido cuando se explican estas últimas nociones por referencia a los procedimientos del intérprete radical.[17]

16. Véase Ian Hacking, «The parody of conversation», en *Truth and interpretation*, edición a cargo de LePore, pág. 458 para la idea de que sólo tenemos la corrección cuando tenemos a muchas personas (no sólo dos) que muestran las mismas regularidades en su conducta. Creo que Davidson no tendría dificultad en aceptar esta tesis «antilenguaje privado» —pues deja abierta la posibilidad de comprender (traducir) los ruidos regulares que hace una persona sola, y descarta sólo la posibilidad de decir que esta persona ha utilizado un lenguaje correcta o incorrectamente.

17. He desarrollado esta noción de concepción «foránea» del lingüista de campo, y el contraste entre los programas de Davidson y Dummett, en mi artículo «Pragmatismo, Davidson y la verdad» incluido en este volumen. Según mi interpretación, Davidson no ve la necesidad de suplementar una teoría-V de un lenguaje con lo que Dummett denomina «principios de vinculación», principios que «establecen la conexión entre las nociones teóricas y lo que dicen y hacen los hablantes del lenguaje» (Dummett, op. cit., pág. 467). En la página 475 Dummett afirma que semejantes principios de vinculación «serán muy complejos, pues tienen que describir una práctica social enormemente compleja: tratarán, entre otras cosas, de la división del trabajo lingüístico, de las fuentes de autoridad lingüística, normalmente mal definidas, de los modos de habla diferentes y de las relaciones entre el lenguaje madre y los diversos dialectos y jergas». No tengo claro cómo pueden ofrecer estas descripciones un criterio de corrección para una teoría del significado (en el sentido de Davidson), como Dummett afirma que pueden en la página 467. Pero es obvio que Dummett piensa que existe algún criterio de la corrección de un manual de traducción distinto a que nos proporcione lo que Quine denomina la capacidad de «discutir con el nativo como con un hermano», y que Davidson no nos da.

Sólo si se concuerda con Dummett en que lo que hace posible la comprensión es algo como una máquina intérprete portátil tenderemos a considerar como buena la pregunta de Black: «¿Cómo funciona una metáfora?» Más concretamente, sólo entonces supondremos que existe algo denominado «dominio de un lenguaje» que incluye la capacidad de «dar razón» de los usos metafóricos de fragmentos de ese lenguaje. A la inversa, sólo si pensamos que existe algo semejante a «la razón» de semejante uso tenderemos a concebir nuestra capacidad de comprender una metáfora como resultado de la actuación de semejante máquina. Pues sólo si ya hemos puesto los usos irregulares e impredictibles del lenguaje al alcance de nociones como «dominio del lenguaje», concebiremos que la reacción a las metáforas viene dictada por reglas, o por convenciones, o por el programa de una máquina intérprete. Sólo entonces concebiremos la pregunta: «¿Cómo operan las metáforas?» como una pregunta mejor que la de «¿Cuál es la naturaleza de lo inesperado?» o «¿Cómo operan las sorpresas?».

Por supuesto, es verdad que si no sabemos español no sacaremos ningún partido a metáforas como «El hombre es un lobo» o «La metáfora es la ensoñación del lenguaje». Nuestra reacción a esas metáforas será tan limitada como nuestra reacción a cualquier otro ruido extremadamente desconocido. Pero una cosa es decir que la capacidad de aprehender el significado literal de una oración en español es causalmente necesario para sacar algún partido de su uso metafórico y otra decir que esta capacidad nos asegura que sacaremos ese partido. Si Davidson está en lo cierto, *nada* podría asegurar eso. La diferencia entre un uso literal y un uso metafórico de una oración en español está precisamente, según la concepción de Davidson, en que «saber español» (es decir, compartir la teoría actual sobre cómo manejar la conducta lingüística de los hispanoparlantes) basta para comprender el primero. Ésta es la razón por la que lo denominamos uso «literal». Pero nada en existencia antes de la aparición de la metáfora es suficiente para comprender el uso metafórico. Ésta es la razón por la que lo denominamos «metafórico». Si «comprender» o «interpretar» significa «situar bajo un esquema antecedente», las metáforas no pueden ser comprendidas o interpretadas. Pero si extendemos estas dos nociones para que signifiquen algo como «hacer uso de» o «enfrentarnos a», podemos decir que llegamos a comprender las metáforas de la misma forma en que llegamos a comprender fenómenos naturales anómalos. Lo hacemos revisando nuestras teorías para que incorporen el material nuevo. Interpretamos las metáforas en el mismo sentido en que interpretamos

semejantes anomalías —incorporando posibles revisiones en nuestras teorías que puedan ayudarnos a hacer frente a las sorpresas.[18]

En ocasiones, Davidson dice cosas que parecen avalar la idea de que las metáforas tienen un «contenido cognitivo». Por ejemplo: «A menudo las metáforas nos hacen advertir aspectos de las cosas que antes no advertíamos; sin duda presentan a nuestra atención analogías y semejanzas sorprendentes...».[19] Pero repárese en que puede decirse lo mismo sobre fenómenos no lingüísticos anómalos como los ornitorrincos y los púlsares. Éstos no nos *dicen* (literalmente) nada, pero nos hacen percibir cosas y empezar a buscar analogías y semejanzas. No tienen un contenido cognitivo, pero son responsables de multitud de conocimientos. Pues si no hubiesen surgido no nos habríamos animado a formular y desplegar determinadas oraciones que tienen este contenido. Lo mismo que sucede con los ornitorrincos sucede con las metáforas. La única diferencia importante es que el ornitorrinco no llega a expresar *en sí mismo* una verdad literal, mientras que la misma cadena de palabras que antes formó una expresión metafórica puede llegar a expresar esta verdad si la metáfora muere en la literalidad. No es necesario matar al ornitorrinco para obtener una teoría satisfactoria de cómo opera, pero será preciso matar a la metáfora para obtener una teoría satisfactoria de cómo funciona. Pues semejante teoría nos ofrecerá una paráfrasis ampliamente aceptada, y una metáfora para la cual semejante paráfrasis sea ampliamente aceptada es precisamente lo que entendemos por una metáfora muerta.

Según mi interpretación, Davidson afirma que los positivistas estaban en la senda correcta tanto cuando afirmaron que significado y contenido cognitivo son coextensos como cuando privaron a la metáfora de contenido cognitivo. Sólo se equivocaron al dejar de aña-

18. Véase el artículo de Davidson «A nice derangement of epitaphs» para el paralelismo entre las metáforas y los usos indebidos. Véase también mi artículo «Textos y terrones» en este libro para algunas sugerencias sobre la forma de evitar las distinciones diltheyanas entre sorpresas lingüísticas y no lingüísticas. Hesse ha comentado este artículo en su trabajo «Texts without types and lumps without laws», *New literary history*, XVII (1985), págs. 31-48. En su artículo interpreta a Davidson como «reduccionista» en relación a la metáfora. Mi presentación de la concepción davidsoniana de la metáfora en este artículo es una respuesta implícita a algunas de las críticas de Hesse a Davidson en el suyo.

19. Davidson, «What metaphors mean», pág. 261. Davidson prosigue diciendo que las metáforas «proporcionan una especie de lente o tamiz, mediante el cual contemplamos el fenómeno en cuestión». Confieso que no puedo ver cómo utilizar las metáforas de «lente» y «filtro» de Black de forma que encajen con las metáforas de Davidson, por lo que tiendo a decir que en este pasaje Davidson concede demasiado a sus adversarios.

dir que las metáforas eran necesarias para conseguir conocimiento, aun cuando no expresen conocimiento (mientras están en vigor). Si esta interpretación es correcta, Davidson negaría lo que Black afirma: que decir, por ejemplo, «La metáfora es la ensoñación del lenguaje» es «expresar una concepción distintiva de la metáfora», una «*intuición* nueva sobre lo que son las metáforas», decir algo que el lector podría «comprender o no comprender», etc.[20] Diría que, cuando empezó «Lo que significan las metáforas» con esa metáfora, estaba incitando al lector a participar en un «empeño creativo».[21] Según sus propias palabras, si «abandonamos la idea de que la metáfora transmite un mensaje» podemos ver que las diversas teorías sobre «cómo funcionan las metáforas» no «proporcionan un método para descifrar un contenido codificado... [pero] nos dicen (o intentan decirnos) algo sobre los *efectos* que las metáforas tienen en nosotros».[22] Davidson puede coincidir jubilosamente con los positivistas en que estos efectos son «psicológicos» más que «lógicos». Pero la adquisición de conocimiento es, después de todo, una cuestión psicológica.

Una razón por la que filósofos como Habermas y Hesse —filósofos sospechosos de positivismo— es probable que se muestren suspicaces hacia el ataque de Davidson a «la tesis de que la metáfora lleva asociado un contenido cognitivo definido que desea expresar su autor»[23] está en que esto parece dar a las supremas manifestaciones de genio el mismo estatus metafísico que los truenos y los cantos de pájaro. Los saca del ámbito de lo que Grice llama «significado no natural» y los reduce al nivel de meros estímulos, de meras evocaciones. Pero semejante sospecha muestra cuántos supuestos de fondo comparten Habermas y Hesse con sus enemigos positivistas. Comparten el presupuesto kantiano de que existe algún tipo de ruptura «metafísica» inviolable entre lo formal y lo material, lo lógico y lo psicológico, lo natural y lo no natural —en resumen, entre lo que Davidson llama «esquema y contenido».

Para Davidson la ruptura entre el ámbito del significado y del contenido cognitivo (el ámbito en el que es útil hablar de normas e intenciones), y el ámbito de los «meros» estímulos, es justamente la ruptura pragmática y temporal entre estímulos cuya aparición es más o menos predictible (en razón de una teoría antecedente) y estímulos que no lo son —una ruptura cuya ubicación cambia a medida que cambia la teoría y que, simultáneamente, metáforas nuevas se disuel-

20. Véase Black, op. cit., págs. 182-183.
21. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, pág. 245.
22. Ibid., pág. 261.
23. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, pág. 262.

ven en la literalidad—.[24] El genio que va más allá de lo predictible supera con ello lo cognitivo y lo significativo. Esto no va en descrédito del genio, sino, si en descrédito de alguien, del «hombre de razón» escéptico. Pues ni el conocimiento ni la moralidad prosperarán a menos que alguien utilice el lenguaje para otros fines distintos al de tomar iniciativas predictibles en los juegos de lenguaje actualmente conocidos.[25] (Hesse va demasiado lejos cuando dice que la metáfora es «el modo de habla necesario» cuando se cumple, por ejemplo, «el interés emancipatorio» de Habermas. La prosa argumental directa puede ser, en función de las circunstancias, igualmente útil. Pero sin duda es verdad que las nuevas metáforas válidas han hecho mucho por los programas emancipatorios morales y políticos radicales.)

Una manera de ver por qué, si se rechaza la *bête noire* de Davidson —la concepción esquema-contenido del significado y el conocimiento— desearemos la analogía de la metáfora con el canto del pájaro, consiste en señalar que el empirismo tradicional discurrió notablemente en paralelo a la tesis de que la observación sensorial (por ejemplo, del canto del pájaro) era un estímulo al conocimiento y la tesis de que *transmitía* conocimiento. Esta confusión (denunciada minuciosamente en el trabajo clásico de Sellars «El empirismo y la filosofía de la mente») fue la confusión entre la afirmación de que la audición accidental, por ejemplo, de un ruido no conocido *nos hizo* tener la creencia de que había un quetzal en el bosque y la afirmación de que éste «transmitía la información» de que allí había un quetzal. El eslógan empirista «Nada hay en el intelecto que no haya estado anteriormente en los sentidos» introdujo esta confusión, a partir de la ambigüedad de la «fuente de conocimiento» entre «causa de creencia» y «justificación de creencia».

La misma ambigüedad se plantea en el caso de «la metáfora es una fuente indispensable de conocimiento». Si aceptamos la concep-

24. El naturalismo antikantiano de Davidson se expresa bien en un pasaje de «A nice derangement of epitaphs», págs. 445-446: «...hemos eliminado el límite entre conocer un lenguaje y conocer nuestra posición en el mundo en general». Otra manera de expresar esta idea es decir que este límite cambia a medida que las metáforas pasan del lado del «mundo» al lado del «lenguaje» —pasan de ser evocadoras a ser clichés—. Es esencial en la concepción de Davidson que las metáforas inertes no son metáforas, igual que es tan esencial para la concepción «metafísica» opuesta, común a Black y Searle (y a la concepción de Hesse, Mark Johnson y George Lakoff de que el lenguaje está «plagado» de metáforas), que las metáforas muertas aún valen como metáforas. Véase Searle, «Metaphor» en la edición a cargo de Johnson, *Philosophical perspectives on metaphor*, pág. 225.

25. Davidson prolonga esta idea al final de su ensayo «Paradoxes of irrationality» en la edición a cargo de Richard Wollheim y James Hopkins, *Philosophical essays on Freud* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

ción de Black-Hesse-Searle de que las metáforas transmiten información, éstas podrán funcionar como razones para la creencia. En cambio, según la concepción de Davidson, las metáforas «vivas» pueden justificar la creencia sólo en el mismo sentido metafórico en el que se puede «justificar» una creencia no citando otra creencia, sino utilizando una no oración para estimular los órganos sensoriales del interlocutor —esperando con ello motivar su asentimiento a una oración (como cuando alguien ostenta una fotografía probatoria y pregunta «*¿Ahora* te lo crees?»).

La relación entre el canto del pájaro, la imaginación poética (las estrofas libres de los poetas) y el tipo de usos metafóricos de las oraciones examinados por Black y Davidson puede aclararse examinando el siguiente espectro de ruidos no conocidos:

1) Un sonido en el espesor del bosque que se oye por vez primera y finalmente se descubre que es el canto de un pájaro hasta entonces desconocido para la ciencia, el quetzal.

2) La primera expresión de una frase «imaginativa» y «poética» —por ejemplo, «aquella mar surcada de delfines, aquella mar en estruendosa tormenta».

3) El primer uso intencional de una oración aparentemente falsa o sin objeto —por ejemplo, «Me puso sobre ascuas», «La metáfora es la ensoñación del lenguaje», «El hombre es un lobo», «Ningún hombre es una isla».

4) La primera expresión (sorprendente, muy paradójica) de una oración que, aunque aún está construida literalmente por referencia a una teoría previa, finalmente llega a ser considerada un truismo —por ejemplo, «Un hombre bueno no puede sufrir daño alguno», «El amor es la única ley», «La tierra gira en torno al sol», «No hay un conjunto mayor», «Los cielos se llenarán de comercio», «El significado no determina la referencia».

Veamos lo que pasa cuando cada uno de estos ruidos no conocidos se integra cada vez más en nuestras prácticas, cada vez mejor dominadas. 1) da vida a una taxonomía de la avifauna de América Central. Con el tiempo, la llamada del quetzal proporciona una ocasión más para que los cielos se llenen de comercio, pues se elevan a ellos los ricos pájaros vigía. La llamada del pájaro nunca adquiere un significado no natural, pero adquiere un lugar en nuestros relatos causales acerca de nuestra interacción con el mundo. La pregunta: «¿Qué significa ese ruido?» tiene ahora respuestas (por ejemplo, «Significa que hay por allí un quetzal»; «Significa que nuestra aldea puede entrar en la industria turística»).

El fragmento de Yeats —el 2)— tampoco adquiere un significado no natural. Pero adquiere un lugar en la práctica de las personas —no sólo en la obra de Yeats, sino en la vida de aquellos que lo recuerdan, que les viene a la mente una y otra vez—. Llega a formar parte de lo que estas personas son capaces de decir (no sobre la tormenta, sobre los delfines, el mar o Bizancio, ni *sobre* nada más), pero no forma parte de lo que conocen.[26] Así se amplía el repertorio lingüístico de la gente, y cambian sus vidas y acciones de una manera que no pueden expresar con facilidad. Pero las personas no han adquirido las creencias que expresan estas palabras particulares. No afirmarían haber adquirido *información* de Yeats. El aparato de «filtros» de Black —que, en su ejemplo de «El hombre es un lobo» subraya supuestamente los rasgos lobunos de la humanidad— es irrelevante para este tipo de fragmento no oracional, un fragmento que carece de lo que Black llama un «objeto primario». Yeats no se interesa por hacernos percibir algo sobre la mar, ni acerca de nada sobre lo cual él o nosotros pudiésemos poner la mano con utilidad.

Entre 2) y 3) atravesamos la borrosa y fluctuante línea existente entre el significado natural y el no natural, entre estímulo y conocimiento, entre un ruido que ocupa un lugar en una red causal y que tiene, además, un lugar en una pauta de justificación de creencia. O, de manera más concreta, empezamos a atravesar esta línea cuando estos ruidos no conocidos cobran familiaridad y pierden vitalidad al ser no sólo mencionados (como se mencionó el fragmento de Yeats), sino utilizados: utilizados en argumentos, citados para justificar creencias, tratados como moneda de cambio en una práctica social, utilizados de manera correcta o incorrecta.

La diferencia entre 3) y 4) es la diferencia entre oraciones metafóricas nuevas y paradojas nuevas. Estas dos se funden mutuamente, pero puede realizarse una separación aproximada preguntando si quien primero pronunció la que parece una observación patentemente

26. Hay un personaje en una de las novelas de Charles Williams para el cual el rasgo más sobresaliente del universo es el verso de Milton «Y así el Dios hijo, respondiendo, habló». No es que se preocupe de si existe o puede existir algo como un hijo de Dios. Es el ruido en sí lo que le importa. Por supuesto, este ruido no pudo haber tenido este efecto hasta que se hubiese familiarizado con el papel que tienen en inglés ruidos como «hijo» y «Dios» (y, quizás, con el uso de ruidos parecidos en latín y en alemán) y hasta que hubiese tenido alguna familiaridad con la doctrina cristiana. Pero tampoco la pequeña estrofa de la sonata de Vinteuil hubiese tenido su efecto en la vida y acciones del narrador de Proust si no hubiera escuchado anteriormente otras piezas de música de semejante tipo. El vello de nuestro cogote no se erizaría cuando se eriza si no hubiésemos vivido las vidas que hemos vivido, pero esto no quiere decir que los ruidos que lo hacen erizarse tengan algo como un significado no natural, aun cuando estos ruidos sean expresiones españolas, o notas de una escala musical.

falsa puede ofrecer argumentos en favor de lo que dice. Si puede, es una paradoja. Si no, es una metáfora. Ambos son un tipo de ruidos que, al oírlos por vez primera, «carecen de sentido». Pero a medida que las metáforas se entienden, van de mano en mano, y empiezan a morir, y a medida que las paradojas empiezan a servir de conclusiones, y después como premisas, como argumentos, ambos tipos de ruidos empiezan a transmitir información. El proceso de volverse rancias, conocidas, no paradójicas y ostensiblemente claras es el proceso por el que estos ruidos cruzan la línea desde las «meras» causas de creencia a las razones para creer.

El cruzar esta línea no es adquirir un nuevo carácter metafísico, sino sencillamente el proceso de devenir, mediante una expresión cada vez más predictible, describibles útilmente en el lenguaje intencional —ser describibles como expresión de una creencia—. Pues el que un ruido se vuelva describible es ganar un lugar en una pauta de justificación de creencias. En circunstancias propicias, esto le puede suceder a cualquier ruido; incluso podemos imaginar que suceda a los ejemplos que he puesto en los casos 1) y 2). Carece de objeto preguntar qué es lo que tiene cada ruido que produce esta doble posibilidad de descripción, como ruido y como lenguaje. El que se dé o no es cuestión de lo que sucede en el resto del universo, y no de algo intrínseco a la índole del propio ruido.[27] Esta doble posibilidad de descripción (como causa y razón, ruido y lenguaje) se revela no desarrollando el contenido latente (como una mónada leibniziana), sino mediante cambios no predictibles de las relaciones causales con otros ruidos (como un corpúsculo newtoniano). Si esto tiene

27. Davidson dice lo siguiente: «Carece de utilidad explicar cómo operan las palabras en la metáfora para postular significados metafóricos o figurativos, o tipos especiales de verdades poéticas o metafóricas. Tan pronto comprendemos una metáfora podemos llamar a lo que aprehendemos la "verdad metafórica" y (hasta cierto punto) decir cuál es el "significado metafórico". Pero ubicar simplemente este significado en la metáfora es como explicar por qué nos hace dormir una pastilla diciendo que tiene fuerza dormitiva».

Yo preferiría decir «tan pronto como la metáfora, o la paradoja, deja de parecer metafórica o paradójica» en vez de «tan pronto comprendemos la metáfora». Tan pronto desechamos la idea de un significado arraigado en lo profundo de la oración metafórica, es menos erróneo decir que a la vez desmetaforizamos la frase y la dotamos de utilidad. Con ello la dotamos de algo a comprender —un nuevo sentido *literal*.

Creo que Davidson juzgaría la referencia de Black a un «filtro» (adoptada por Hesse), la de Goodman a un «esquema», y la de Johnson y Lakoff a una *Gestalt* como otras tantas explicaciones de la «fuerza dormitiva» de «cómo funcionan las metáforas» —otros tantos intentos por encontrar algo oculto dentro de la oración, en vez de algo que está fuera de ella, que explica el tránsito de un ruido no conocido a una moneda corriente en la práctica social—. Pero véase la nota 19 (*supra*).

lugar podemos mirar retrospectivamente y explicar qué rasgos del ruido le hicieron apto para este proceso de familiarización, pero no hay manera de hacerlo prospectivamente. Por razones similares, no hay forma de distinguir a los genios de los excéntricos, o la creatividad del mero ejercicio de la paradoja, o la poesía respecto al balbuceo, antes de ver cómo se han recibido las expresiones en el curso de los siglos. Preguntar «¿Cómo funcionan las metáforas?» es como preguntar cómo opera el genio. Si lo supiésemos, el genio sería superfluo. Pero si supiésemos cómo funcionan las metáforas serían como las ilusiones del mago: cuestiones de diversión, en vez de (como Hesse dice con razón que son) instrumentos indispensables de progreso moral e intelectual.[28]

28. Michael Levenson y Samuel Wheeler realizaron críticas muy valiosas de un primer borrador de este artículo, en respuesta a las cuales he hecho muchas revisiones.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 11

LA PRIORIDAD DE LA DEMOCRACIA SOBRE LA FILOSOFÍA*

Thomas Jefferson dio el tono de la política liberal norteamericana cuando dijo que «no es un ultraje que mi vecino diga que hay veinte dioses o no hay ninguno».[1] Su ejemplo me ayudó a considerar respetable la idea de que puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última —que las creencias comunes de ciudadanos sobre estas cuestiones no son esenciales para una sociedad democrática. Al igual que muchas otras figuras de la Ilustración, Jefferson suponía que para la virtud cívica basta una facultad moral común al teísta típico y al ateo típico.

Muchos intelectuales ilustrados estaban dispuestos a ir más allá y decir que, dado que las creencias religiosas son accesorias para la cohesión política, deberían descartarse como fetiches huecos —o quizás sustituirse (como en algunos estados marxistas totalitarios del siglo XX) por algún tipo de fe política expresamente secular que forme la conciencia moral del ciudadano. Una vez más, Jefferson dio el tono al negarse a ir tan lejos. Consideraba suficiente privatizar la religión, considerarla irrelevante para el orden social pero relevante —y quizás esencial— para la perfección individual. Los ciudadanos de una democracia jeffersoniana pueden ser tan religiosos o irreligiosos como plazcan siempre que no sean «fanáticos». Es decir, deben abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, las opiniones que hasta entonces han dado sentido y razón a su vida, si estas opiniones comportan una acción públi-

* Hay una versión anterior en español de este tan citado artículo de Rorty, incluida en la versión española de la recopilación de G. Vattimo, *La secularización de la filosofía* (trad. cast. de C. Cattroppi y M. N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992). Las diferencias con la presente versión —algunas importantes— se explican por el hecho de que aquí se recoge una versión posterior del artículo original, y además porque la citada versión española es una traducción a partir de la traducción italiana. (N. del T.)

1. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, en *The writings of Thomas Jefferson*, edición a cargo de A.A. Lipscomb y A.E. Bergh (Washington, D.C., 1905), 2:217.

ca que no puede estar justificada para la mayoría de sus conciudadanos.

Este compromiso jeffersoniano acerca de la relación de la perfección espiritual con la política pública tiene dos vertientes. Su lado absolutista afirma que todo ser humano, sin el beneficio de una revelación especial, tiene todas las creencias necesarias para la virtud cívica. Estas creencias derivan de una facultad humana universal, la conciencia —cuya posesión constituye específicamente la esencia de cada ser humano—. Ésta es la facultad que otorga al ser humano una dignidad y unos derechos. Pero hay también un lado pragmático: el que dice que cuando el individuo encuentra en su conciencia creencias relevantes pero la política pública pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes a sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la conveniencia general.

La tensión entre estas dos vertientes puede eliminarse mediante una teoría filosófica que identifique la justificabilidad para el conjunto de la humanidad con la verdad. La idea ilustrada de «razón» encarna una teoría semejante: la teoría de que existe una relación entre la esencia ahistórica del alma humana y la verdad moral, una relación que asegura que la discusión libre y abierta dará lugar a «una respuesta correcta» a las cuestiones morales y científicas.[2] Una teoría así garantiza que una creencia moral que no pueda justificarse ante el grueso de la humanidad es «irracional», y por ello, en realidad, no es producto de nuestra facultad moral. Más bien es un «prejuicio», una creencia que procede de otra parte del alma distinta a la «razón». No comparte la santidad de la conciencia, pues es producto de una suerte de pseudoconciencia —algo cuya pérdida no es sacrificio, sino purgación.

En nuestro siglo, se ha desacreditado esta justificación racionalista del compromiso de la Ilustración. Los intelectuales contemporáneos han abandonado el supuesto ilustrado de que la religión, el mito y la tradición pueden oponerse a algo ahistórico, algo común a todos los seres humanos en cuanto seres humanos. Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una

2. Jefferson incluyó una declaración de esta conocida afirmación de las Escrituras (más o menos en la forma en que había sido reformulada por Milton en *Areopagitica*) en el preámbulo al Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia: «La verdad es grande y, dejada a sí misma, prevalecerá... es el antídoto adecuado y suficiente del error, y nada tiene que temer del conflicto, a menos que por intervención del hombre desprovisto de sus armas naturales, la libre argumentación y el debate, [pues] los errores dejan de ser peligrosos cuando se permite contradecirlos libremente» (ibíd., 2:302).

racionalidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental.

La eliminación de esta imagen ha tenido por efecto romper el vínculo entre verdad y justificabilidad, que a su vez ha roto el nexo entre las dos vertientes del compromiso de la Ilustración. El efecto ha sido una polarización de la teoría social liberal. Si permanecemos en el lado absolutista, hablaremos de «derechos humanos» inalienables y de «una respuesta correcta» a los dilemas morales y políticos sin intentar respaldar semejante discurso con una teoría de la naturaleza humana. Abandonaremos las explicaciones metafísicas acerca de la naturaleza de un derecho, a la vez que insistimos en que en todo lugar, en toda época y cultura, los miembros de nuestra especie han tenido los mismos derechos. Pero si pasamos al lado pragmatista, y consideramos la referencia a los «derechos» un intento de disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las responsabilidades correspondientes, aún necesitaremos algo para distinguir el tipo de conciencia individual que respetamos del tipo que condenamos como «fanática». Esto sólo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico —la tradición de una comunidad particular, el consenso de una cultura particular—. De acuerdo con esta concepción, lo que pasa por racional o por fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario justificarnos —al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término «nosotros». La identificación kantiana con un yo transcultural y ahistórico se sustituye así por una identificación cuasihegeliana con nuestra comunidad, considerada como producto histórico. Para la teoría social pragmatista, es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad.

Ronald Dworkin y otros que se toman en serio la noción de «derechos» humanos ahistóricos constituyen ejemplos del primer polo, el absolutista. John Dewey y —como voy a argumentar en breve— John Rawls sirven de ejemplo del segundo polo. Pero existe un ter-

cer tipo de teoría social —a menudo denominado «comunitarismo»— menos fácil de situar. En términos aproximados, los escritores a los que se asigna esta denominación son aquellos que a la vez rechazan el individualismo racionalista de la Ilustración y la idea de «derechos» pero, a diferencia de los pragmatistas, consideran que este rechazo pone en tela de juicio las instituciones y la cultura de los estados democráticos supervivientes. Entre estos teóricos figuran Robert Bellah, Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, el primer Roberto Unger y muchos otros. Estos escritores comparten en cierta medida una concepción expuesta en su forma extrema tanto en Heidegger como en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Se trata de la idea de que las instituciones y la cultura liberal no deberían o no pueden sobrevivir a la quiebra de la justificación filosófica que les proporcionó la Ilustración.

En el comunitarismo se cruzan tres hilos que hay que desenmarañar. En primer lugar, la predicción empírica de que ninguna sociedad deja de lado la idea de verdad moral ahistórica de la manera despreocupada en que Dewey recomendó puede sobrevivir. Horkheimer y Adorno, por ejemplo, sospechan que no se puede tener una comunidad moral en un mundo desencantado porque la tolerancia lleva al pragmatismo, y no está claro cómo podemos evitar que el «pensamiento ciegamente pragmatizado» pierda «su cualidad trascendente y su relación con la verdad».[3] Piensan que el pragmatismo fue el resultado inevitable del racionalismo de la Ilustración y que no es una filosofía lo suficientemente fuerte como para hacer posible una comunidad moral.[4] En segundo lugar, está el juicio moral de que el tipo de ser humano creado por las instituciones y la cultura liberal es indeseable. McIntyre, por ejemplo, piensa que nuestra

3. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of enlightenment* (Nueva York, Seabury Press, 1972), pág. xiii.

4. «Para la Ilustración, todo aquello que no se adecúa a la regla del cálculo y la utilidad es sospechoso. Mientras pueda crecer no contenido por presión exterior alguna, no hay contención alguna. En este proceso, trata sus propias ideas de derechos humanos exactamente como los universales más antiguos... La Ilustración es totalitaria» (ibid., pág. 6). Esta línea de pensamiento reaparece una y otra vez en las explicaciones comunitarias de la situación actual de las democracias liberales; véase, por ejemplo, Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, y Steven Tipton, *Habits of the heart: individualism and commitment in american life* (Berkeley, University of California Press, 1985): «hay una sensación generalizada de que la promesa de la época moderna se nos escapa. Un movimiento de ilustración y liberación que tenía que habernos liberado de la superstición y la tiranía ha llevado en el siglo XX a un mundo en el que el fanatismo ideológico y la opresión política han alcanzado extremos desconocidos en la historia anterior» (pág. 277).

cultura —una cultura que, según afirma, está dominada por «el rico, el esteta, el directivo y el terapeuta»— es una *reductio ad absurdum* tanto de las concepciones filosóficas que contribuyeron a crearla como de las invocadas en su defensa. En tercer lugar, está la afirmación de que las instituciones políticas «presuponen» una doctrina sobre la naturaleza del ser humano y que —al contrario que el racionalismo de la Ilustración— esta doctrina debe poner en evidencia la índole esencialmente histórica del yo. Así, encontramos que escritores como Taylor y Sandel afirman que necesitamos una teoría del yo que incorpore el sentido de historicidad del yo tanto de Hegel como de Heidegger.

La primera afirmación es una tesis directamente empírica e histórico-sociológica sobre el tipo de cola que necesitamos para mantener unida una comunidad. La segunda es un juicio moral directo según el cual las ventajas de la democracia liberal contemporánea están superadas por sus desventajas, por el carácter innoble y sórdido de la cultura y de los seres humanos individuales que crea. Sin embargo, la tercera afirmación es la más desconcertante y compleja. Voy a centrarme en ella, aunque hacia el final volveré brevemente a las dos primeras.

Para evaluar esta tercera afirmación tenemos que plantearnos dos cuestiones. La primera es la de si, en algún sentido, la democracia liberal «necesita» justificación filosófica alguna. Quienes comparten el pragmatismo de Dewey dirán que, aunque puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira. Pero semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones por referencia a premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella. En cambio, los comunitaristas hablan a menudo como si las instituciones políticas no fuesen mejores que su fundamento filosófico.

La segunda cuestión es una cuestión que podemos plantear incluso si dejamos de lado la oposición entre justificación y articulación. Se trata de la cuestión de si una concepción del yo que —como dice Taylor— convierte a la «comunidad en constitutiva del individuo»[5] de hecho se compadece mejor con la democracia liberal que la concepción ilustrada del yo. Taylor resume esta última como «un ideal de descompromiso» que define una «noción típicamente moderna» de dignidad humana: «la capacidad de obrar por nuestra cuen-

5. Charles Taylor, *Philosophy and the human sciences*, vol. 2 de *Philosophical Papers* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), pág. 8.

ta, sin interferencia externa o subordinación a una autoridad exterior». Según la concepción de Taylor, como según la de Heidegger, estas nociones ilustradas están estrechamente vinculadas a las ideas característicamente modernas de «eficacia, poder, imperturbabilidad».[6] También están estrechamente vinculadas a la forma contemporánea de la doctrina del carácter sagrado de la conciencia individual —la afirmación de Dworkin de que la apelación a derechos «supera» a todas las demás apelaciones—. Taylor, al igual que Heidegger, desearía sustituirla por una concepción menos individualista de la naturaleza intrínseca del ser humano —una que hable menos de autonomía y más de interdependencia.

Puedo anticipar lo que sigue diciendo que voy a responder «no» a la primera cuestión sobre la tercera afirmación de los comunitaristas y «sí» a la segunda. Voy a argumentar que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo puede funcionar la democracia liberal sin presupuestos filosóficos. De ese modo nos ha demostrado cómo podemos obviar la tercera afirmación comunitarista. Pero voy a argumentar también que los comunitaristas como Taylor tienen razón al decir que una concepción del yo que hace a la comunidad constitutiva de éste no se compadece bien con la democracia liberal. Es decir, si *deseamos* encarnar nuestra autoimagen como ciudadanos de esta democracia con una concepción filosófica del yo, Taylor nos ofrece la concepción sustancialmente correcta. Pero este tipo de encarnación filosófica no tiene la importancia que le han atribuido escritores como Horkheimer y Adorno o Heidegger.

Sin más prolegómenos, vuelvo ahora a Rawls. Voy a empezar señalando que, tanto en *Una teoría de la justicia* como posteriormente, Rawls ha vinculado su propia posición al ideal jeffersoniano de tolerancia religiosa. En un artículo titulado «Justice as fairness: political not metaphysical», afirma que «va a aplicar el principio de tolerancia a la propia filosofía», y prosigue diciendo:

> La idea esencial es ésta: ninguna concepción moral general puede ofrecer, en el ámbito de la política práctica, la base para una concepción pública de la justicia en una moderna sociedad democrática. Las condiciones sociales e históricas de una sociedad semejante se originan en las guerras de religión posteriores a la Reforma y a la formulación del principio de tolerancia, en la formación de los regímenes constitucionales y las instituciones de las grandes economías de mercado. Estas condiciones inciden profundamente en los requisitos de una concepción operativa de la justicia política: semejante concepción debe

6. Ibíd., pág. 5.

> dar cabida a una diversidad de doctrinas y a una pluralidad de concepciones del bien conflictivas y en realidad incompatibles, como las afirmadas por los miembros de las sociedades democráticas actuales.[7]

Podemos interpretar lo que dice Rawls en el sentido siguiente: igual que el principio de tolerancia religiosa y el pensamiento social de la Ilustración se propusieron poner entre paréntesis muchos temas teológicos comunes al deliberar sobre la política pública y el diseño de las instituciones políticas, nosotros tenemos que poner entre paréntesis muchos temas habituales de la indagación filosófica. Para los fines de la teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana. Consideramos estos temas tan irrelevantes para la política como Jefferson consideró las cuestiones relativas a la Trinidad y la transubstanciación.

Al adoptar esta posición, Rawls desactiva muchas de las críticas formuladas al liberalismo norteamericano en la tradición de Horkheimer y Adorno. Rawls puede convenir en que Jefferson y su círculo compartían muchas opiniones filosóficas dudosas, opiniones que nosotros ahora podríamos querer rechazar. Incluso puede estar de acuerdo con Horkheimer y Adorno, como también lo hubiese estado Dewey, en que estas opiniones contenían la semilla de su propia destrucción. Pero piensa que el remedio no consiste en formular mejores opiniones filosóficas sobre los mismos temas, sino (para los fines de la teoría política) en soslayar benévolamente esos temas. En sus propias palabras,

> puesto que la justicia como equidad se concibe como una concepción política de la justicia para una sociedad democrática, intenta inspirarse únicamente en las ideas intuitivas básicas incorporadas a las ins-

7. John Rawls, «Justice as fairness: political not metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pág. 225. La tolerancia religiosa es un tema que reaparece constantemente en los escritos de Rawls. Al comienzo de *A theory of justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), cuando ofrece ejemplos de las opiniones comunes que debería tener en cuenta y sistematizar una teoría de la justicia, cita nuestra convicción de que la intolerancia religiosa es injusta (pág. 19). Su ejemplo del hecho de que «una sociedad bien ordenada tiende a eliminar o al menos controlar la inclinación del ser humano a la injusticia» es que «es mucho menos probable que existan sectas belicosas e intolerantes» (pág. 247). Otro pasaje relevante (que examino más adelante) es su diagnóstico del intento de San Ignacio de Loyola de convertir el amor de Dios en el «bien dominante»: «aunque, en sentido estricto, el subordinar todas nuestras metas a un fin no viola los principios de la elección racional... nos choca como algo irracional, o más probablemente como algo insensato» (págs. 553-554).

> tituciones políticas de una sociedad democrática y en las tradiciones públicas de su interpretación. La justicia como equidad es una concepción política, en parte porque tiene su origen en el seno de una determinada tradición política. Esperamos que esta concepción política de la justicia esté avalada cuando menos por lo que podríamos denominar un «consenso superpuesto», es decir, por un consenso que incluya a todas las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas que es probable que persistan y ganen partidarios en una sociedad democrática constitucional más o menos justa.[8]

Rawls afirma que «la filosofía en cuanto búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede... proporcionar una base operativa y común a una concepción política de la justicia en una sociedad democrática».[9] Por ello sugiere que nos limitemos a recoger «convicciones consolidadas, tales como la fe en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud», para entonces «intentar organizar las ideas intuitivas y los principios fundamentales implícitos en esas convicciones en una concepción de la justicia coherente».[10]

Esta actitud es completamente historicista y antiuniversalista.[11] Rawls puede coincidir plenamente con Hegel y Dewey en contra de Kant, y decir que era un autoengaño el intento de la Ilustración de li-

8. Rawls, «Justice as fairness», págs. 225-226. La idea de que hay muchas concepciones filosóficas que *no* sobrevivirán en estas condiciones es análoga a la idea ilustrada de que la adopción de las instituciones democráticas determinará la extinción gradual de las formas de creencia religiosa «supersticiosas».

9. Ibid., pág. 230.

10. Ibid.

11. Como ejemplo del historicismo de Rawls, véase *Theory of justice*, pág. 547. Aquí Rawls dice que se presume que los hombres en la «posición original» conocen los «hechos generales que atañen a la sociedad», como el hecho de que «las instituciones no son fijas, sino que cambian a lo largo del tiempo, alteradas por las circunstancias naturales y por las actividades y los conflictos de los grupos sociales». Emplea este argumento para excluir del ámbito de los electores originales de los principios de justicia a aquellos que viven «en un sistema feudal o de castas», o a los que ignoran hechos como la Revolución Francesa. Es éste uno de los muchos pasajes que dejan claro (por lo menos, si se leen a la luz de la obra posterior de Rawls) el hecho de que quienes se encuentran tras el velo de la ignorancia tienen presentes gran parte de los conocimientos que maduraron tardíamente en Europa. En otros términos, estos pasajes dejan claro que los electores originales cubiertos por el velo de la ignorancia ejemplifican cierto tipo de ser humano moderno, no una naturaleza humana ahistórica. Véase también, a este respecto, lo que afirma Rawls en la pág. 548, donde dice que «Naturalmente, al delinear los principios [de justicia] requeridos, debemos basarnos en el conocimiento actual reconocido por el sentido común y por el consenso científico existente. Debemos admitir que, a medida que cambian las convicciones arraigadas, es posible que cambien también los principios de justicia que parece razonable elegir».

berarse de la tradición y la historia apelando a la «naturaleza» o a la «razón».[12] Puede considerar tal apelación como un intento mal dirigido de instar a la filosofía a que haga lo que la teología no había logrado hacer. El esfuerzo de Rawls por —en sus propias palabras— «permanecer en la superficie, filosóficamente hablando», puede interpretarse como una vuelta de tuerca más de la evitación de la teología por parte de Jefferson.

De acuerdo con la concepción deweyana que atribuyo a Rawls, no es necesaria, como premisa de la política, una disciplina como la «antropología filosófica», sino sólo la historia y la sociología. Además, es erróneo entender esta concepción como lo hace Dworkin: como una concepción «basada en los derechos» frente a una concepción «basada en los fines». Pues no está en juego la noción de «base». No es que conozcamos, por razones filosóficas previas, que la esencia de los seres humanos consiste en tener derechos, y luego pasemos a preguntar cómo puede la sociedad mantener y proteger esos derechos. Respecto a la cuestión de la prioridad, como sobre la cues-

12. Véase Bellah y otros, *Habits of the heart*, pág. 141, para una reformulación reciente de esta línea de pensamiento «contra-Ilustración». Sobre la concepción que los autores tienen acerca de los problemas creados por la persistencia en la retórica de la Ilustración y por la prevalencia de la concepción de la dignidad humana que Taylor define como «característicamente moderna», véase la pág. 21: «Para la mayoría de nosotros, resulta más fácil pensar sobre cómo obtener lo que deseamos que conocer exactamente lo que deberíamos querer. Así, Brian, Joe, Margaret y Wayne [algunos de los norteamericanos entrevistados por los autores] se muestran confusos —cada uno a su manera— a la hora de definir cosas como la naturaleza del éxito, el significado de la libertad y los requisitos de la justicia. En un sentido relevante, esas dificultades están creadas por las limitaciones de la tradición común del discurso moral que ellos —y nosotros— compartimos». Compárese con la pág. 290: «el lenguaje del individualismo, el lenguaje primario de autocomprensión del norteamericano, limita la forma de pensar de las personas».

En mi opinión, los autores de *Habits of the heart* socavan sus propias conclusiones en los pasajes en que apuntan al progreso moral real registrado en la historia norteamericana reciente, en especial en su presentación del movimiento de los derechos civiles. Allí afirman que Martin Luther King Jr. hizo de la lucha por la libertad «una práctica de compromiso en el marco de una concepción de Norteamérica como comunidad del recuerdo» y que la respuesta que suscitó King «provino del renovado reconocimiento de muchos norteamericanos de que su propia noción de sí mismos estaba arraigada en la compañía de otras personas que, aun sin ser necesariamente iguales, compartían con ellos una historia común, y cuyas apelaciones a la justicia y la solidaridad constituían una poderosa reclamación a nuestro sentido de la lealtad» (pág. 252). Estas definiciones del logro de King me parecen del todo correctas, pero pueden interpretarse como evidencia de que la retórica de la Ilustración ofrece al menos tantas oportunidades como obstáculos para la renovación del sentido comunitario. El movimiento de los derechos civiles unió, sin gran esfuerzo, el lenguaje cristiano de la fraternidad con el «lenguaje del individualismo», hacia el que se muestran reacios Bellah y sus colaboradores.

tión de la relatividad de la justicia respecto a las situaciones históricas, Rawls está más cerca de Walzer que de Dworkin.[13] Dado que Rawls no cree que para los fines de la teoría política tengamos que concebirnos como dotados de una esencia que precede y es anterior a la historia, no estaría de acuerdo con Sandel en que para estos fines tendríamos que tener una explicación de «la naturaleza del sujeto moral», «en cierto sentido necesaria, no contingente y previa a cualquier experiencia particular».[14] Algunos de nuestros antepasados pueden haber necesitado semejante explicación, igual que otros necesitaron una explicación semejante de su relación con su supuesto creador. Pero *nosotros* —los herederos de la Ilustración, para quienes la justicia se ha convertido en la primera virtud— no necesitamos ninguna de ellas. En cuanto ciudadanos y en cuanto teóricos sociales, podemos ser tan indiferentes hacia los desacuerdos filosóficos sobre la naturaleza del yo como lo fue Jefferson hacia las diferencias teológicas sobre la naturaleza de Dios.

Esta última idea sugiere una forma de afinar mi afirmación de que la defensa que hace Rawls de la tolerancia filosófica es una prolongación plausible de la defensa de la tolerancia religiosa por Jefferson. Tanto «religión» como «filosofía» son imprecisos términos-paraguas, supeditados ambos a una redefinición persuasiva. Si se definen de un modo lo bastante amplio, podrá decirse que cualquiera, inclusive el ateo, posee una religión (en el sentido de un determinado «símbolo de máximo interés»). Podrá decirse de cualquiera, incluso de quien rehuye la metafísica y la epistemología, que posee «presupuestos filosóficos».[15] No obstante, y para los fines de inter-

13. Véase Michael Walzer, *Spheres of justice* (Nueva York, Basic, 1983), págs. 312 y sigs.

14. M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), pág. 49.

15. En un reciente ensayo, todavía inédito, Sandel argumenta que la afirmación de Rawls de que «la filosofía, en su significado clásico de búsqueda de la verdad acerca de un orden moral *a priori* e independiente, no puede ofrecer un fundamento compartido por todos para una concepción política de la justicia», presupone la controvertida tesis metafísica de que no existe un orden moral semejante. Eso es lo mismo que decir que Jefferson presuponía la discutible tesis teológica de que Dios no se interesa por el nombre con que los seres humanos le designan. Ambas acusaciones son justas, pero no captan lo esencial. Tanto Jefferson como Rawls podrían replicar: «No tengo argumentos en favor de mi dudosa tesis teológico-metafísica, porque no sé cómo discutir tales cuestiones, y no deseo hacerlo. Mi interés radica en ayudar a crear y conservar instituciones políticas capaces de favorecer la indiferencia pública en relación con problemas de este tipo, aun sin poner limitaciones a su discusión en privado». Sin duda, esta réplica presupone la cuestión «más profunda» que quiere proponer Sandel, pues queda sin respuesta el problema de si *deberíamos* establecer qué cuestiones examinar por razones políticas y cuáles por razones «teoréticas» (por ejemplo, teológicas o filosóficas).

pretar a Jefferson y a Rawls, debemos hacer uso de definiciones más restringidas. Supongamos que «religión» significa, para Jefferson, el conjunto de argumentaciones acerca de la naturaleza y el verdadero nombre de Dios —e incluso acerca de su existencia.[16] Supongamos que «filosofía» significa, para los fines de Rawls, el conjunto de discusiones en torno a la naturaleza del ser humano, e incluso en torno a si existe algo que podamos llamar «naturaleza humana».[17] Al emplear estas definiciones podemos decir que Rawls desea que las ideas relativas a la naturaleza y a los fines del hombre sean separadas de la política. Como dice él, desea que su concepción de la justicia «evite... las afirmaciones sobre la naturaleza e identidad esencial de las personas».[18] Presumiblemente, desea que las cuestiones sobre el objeto de la existencia humana, sobre el significado de la vida humana, queden reservadas al ámbito privado. Una democracia liberal no sólo eximirá de imposición legal a las opiniones sobre estas cuestiones, sino que se propondrá separar las discusiones de ese tipo de las centradas en la política social. Pero utilizará la fuerza contra la conciencia individual en tanto en cuanto ésta haga actuar a las personas de manera que pongan en peligro las instituciones democráticas. Al contrario que el de Jefferson, el argumento de Rawls contra el fanatismo no es que sea un riesgo para la verdad de las características de un orden metafísico y moral antecedente al amenazar la libre discusión, sino *simplemente* que supone una amenaza para la libertad, y por lo tanto para la justicia. Se descarta la pregunta por la verdad relativa a la existencia de un orden semejante.

La definición de «filosofía» que he sugerido no es tan artificiosa y *ad hoc* como puede parecer. Los historiadores del pensamiento sue-

16. Jefferson coincidía con Lutero en que los filósofos habían contaminado las límpidas aguas del Evangelio. Véase al respecto la polémica de Jefferson contra la «mente confusa» de Platón, y su afirmación de que «las enseñanzas que brotaban de los labios del propio Jesús son comprensibles por un niño, pero millares de volúmenes no han logrado todavía explicar los platonismos injertados en ellas; y ello por la evidente razón de que un sinsentido nunca puede ser explicado» (*Writings of Thomas Jefferson*, XIV, pág. 149).

17. Empleo aquí la expresión «naturaleza humana» en el sentido filosófico tradicional en que Sartre negó que existiese algo semejante, y no en el sentido más bien inhabitual que le da Rawls. Rawls distingue entre «una concepción de la persona» y «una teoría de la naturaleza humana», donde la primera es un «ideal moral», y la segunda consiste, más o menos, en el sentido común más las ciencias sociales. Tener una teoría de la naturaleza humana es tener «hechos generales que consideramos verdaderos, o bastante verdaderos, en relación con el estado del conocimiento público de nuestra sociedad», hechos que «ponen límites a la realizabilidad de los ideales de la persona y de la sociedad insertos en ese contexto» («Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy*, 88 [1980] pág. 534).

18. Rawls, «Justice as fairness», pág. 223.

len considerar a «la naturaleza del individuo» o a «la naturaleza humana» el tema que reemplazó de manera gradual a Dios cuando comenzó la secularización de la cultura europea. Éste ha sido el tema central de la metafísica y la epistemología desde el siglo XVII hasta hoy y, para bien o para mal, se ha considerado que la metafísica y la epistemología eran el «núcleo» de la filosofía.[19] Mientras sigamos pensando que las conclusiones políticas requieren fundamentos extrapolíticos —es decir, mientras pensemos que el método de equilibrio reflexivo de Rawls no es suficientemente bueno—,[20] desearemos una explicación de la «autoridad» de aquellos principios generales.

Quienes sientan la necesidad de una legitimación de ese tipo necesitarán una premisa religiosa o filosófica de la política.[21] Es pro-

19. De hecho, ha sido para mal. Una concepción que convirtiese a la política en algo más central a la filosofía y menos a la subjetividad permitiría defensas más efectivas de la democracia de las que pretenden proporcionarle «fundamentos» y permiten a los liberales encontrarse con los marxistas en su propio terreno, el terreno político. Desgraciadamente se ha dejado de lado el explícito intento de Dewey de convertir en la cuestión filosófica central la de «¿Qué sirve a la democracia?» en vez de la de «¿Qué es lo que nos permite argumentar en favor de la democracia?». Intento desarrollar esta idea en «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» (en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1993).

20. Es decir, el toma y daca entre intuiciones sobre la deseabilidad de las consecuencias de acciones particulares e intuiciones sobre los principios generales, sin que lleve la voz cantante ninguna de ellas.

21. También cabe interpretar, como lo hice en mi primera lectura de sus tesis, que Rawls intenta proporcionar una legitimación de esa clase por medio de una apelación a la racionalidad de quienes eligen en la posición original. Rawls advirtió a sus lectores que la posición original (la de aquellos que, tras un velo de ignorancia que les oculta de sus oportunidades en la vida y de sus concepciones del bien, eligen entre principios de justicia alternativos) servía simplemente para «dejar claras... las restricciones que parece razonable imponer a los argumentos en favor de los principios de justicia y, en consecuencia, a los propios principios» (*Theory of justice*, pág. 18).

Pero esta advertencia no ha sido tenida en cuenta por mí ni por otros, en parte a causa de la ambigüedad del término «razonable» definido por criterios ahistóricos y en el sentido de algo así como «de acuerdo con sentimientos morales característicos de los herederos de la Ilustración». Como he dicho, la obra posterior de Rawls nos ha ayudado a caer en la vertiente historicista de esta ambigüedad. Véase, por ejemplo, «Kantian constructivism»: «La posición original no es una base axiomática (o deductiva) de la que se deriven principios, sino un procedimiento para elegir los principios más adecuados a la concepción acerca de la persona más conveniente de sostener, al menos implícitamente, en una sociedad democrática» (pág. 572). Es tentador sugerir que podría eliminarse de *Una teoría de la justicia* toda referencia a la posición original sin perder nada, pero se trata de una propuesta tan osada como la de que se podría reescribir (y muchos son los que han deseado hacerlo) la *Crítica de la razón pura* de Kant sin hacer referencia a la «cosa en sí». T. M. Scanlon ha sugerido que podríamos, cuando menos, eliminar sin problemas de la descripción de quie-

bable que compartan el temor de Horkheimer y Adorno a que el pragmatismo no es lo suficientemente fuerte como para mantener unida una sociedad libre. Pero Rawls sugiere —recordando a Dewey— que, cuando la justicia se convierte en la primera virtud de una sociedad, deja de sentirse gradualmente la necesidad de una legitimación así. Y es que una sociedad como ésa se acostumbrará a la idea de que la política social no necesita otra autoridad que la que se establece por medio de un acuerdo exitoso entre individuos, unos individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Ésa será una sociedad que fomentará la idea del «fin de la ideología», que considerará el equilibrio reflexivo como el único método necesario para las discusiones de política social. Cuando una sociedad de ese tipo delibere, cuando recopile los principios e intuiciones a equilibrar, tenderá a prescindir de aquellos derivados de explicaciones filosóficas del yo o de la racionalidad. Pues semejante sociedad concebirá tales explicaciones no como el fundamento de las instituciones políticas sino, en el peor de los casos, como una jerga filosófica ritual y, en el mejor, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social.[22]

Para poner de relieve el contraste entre el propósito de Rawls de «permanecer en la superficie, filosóficamente hablando», y el intento tradicional de alcanzar «los fundamentos filosóficos de la democracia», me referiré brevemente al libro de Sandel, *Liberalism and the limits of justice*. Este trabajo, claro y enérgico, proporciona argumentaciones muy elegantes y convincentes contra el intento de hacer uso de cierta concepción del yo, de cierta visión metafísica de los

---

nes eligen en la posición original la referencia a la apelación al interés personal («Contractualism and utilitarianism», en *Utilitarianism and beyond*, edición a cargo de B. Williams y A. Sen, Cambridge, Cambridge University Press, 1982). Puesto que la justificabilidad es, de forma más evidente que el interés personal, algo relacionado con las circunstancias históricas, la propuesta de Scanlon me parece más fiel al programa filosófico general de Rawls que la propia formulación de éste.

22. En particular, no habrá principios o intuiciones relativos a las características universales de la psicología humana que resulten relevantes para la motivación. Sandel piensa que, puesto que las suposiciones sobre la motivación forman parte de la descripción de la posición original, «lo que en un extremo resulta en una teoría de la justicia debe resultar en otro en una teoría de la persona o, más concretamente, en una teoría del sujeto moral» (*Liberalism and the limits of justice*, pág. 47). Yo diría que si seguimos la línea trazada por Scanlon (véase nota 21) descartando la referencia al interés personal en nuestra descripción de los electores originales, y sustituyéndola por la referencia a su deseo de justificar sus elecciones ante sus propios semejantes, entonces la única «teoría de la persona» que obtenemos es una descripción sociológica de los habitantes de las democracias liberales contemporáneas.

seres humanos, para legitimar la política liberal. Sandel atribuye a Rawls ese intento. Muchas personas, y yo entre ellas, consideraron en un principio *Una teoría de la justicia* como un intento de ese género. Leímos la obra como una continuación del esfuerzo ilustrado por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana (y, más concretamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la noción de «racionalidad»). Sin embargo, los escritos de Rawls posteriores a *Una teoría de la justicia* nos han ayudado a comprender que habíamos interpretado erróneamente su libro, que habíamos puesto un excesivo énfasis en sus elementos kantianos, en detrimento de los hegelianos y deweyanos. Esos escritos posteriores hacen mucho más explícita, que en el libro citado, la doctrina metafilosófica de Rawls según la cual «lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de que, *dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública*, ésa es la doctrina más razonable *para nosotros*».[23]

Si se la vuelve a leer a la luz de párrafos como el citado, *Una teoría de la justicia* no parece ya comprometida con una interpretación filosófica del ser humano, sino solamente con una descripción histórico-sociológica de la forma en que vivimos.

Sandel considera que Rawls nos ofrece una «deontología de aspecto humeano», es decir, una aproximación universalista kantiana del pensamiento social, sin el inconveniente de la metafísica idealista de Kant. Opina Sandel que una aproximación de esa clase no puede funcionar; que una teoría social o una ética del tipo de la de Rawls requiere la postulación de un yo del tipo inventado por Descartes y por Kant para sustituir a Dios: un yo que puede ser distinguido del «yo empírico» kantiano, que elige entre diversos «deseos, anhelos y fines contingentes» en lugar de ser una mera concatenación de creencias y deseos. Puesto que tal concatenación —lo que Sandel llama un «sujeto situado radicalmente»—[24] es todo cuanto nos ofrece

23. Rawls, «Kantian constructivism», pág. 519 (las cursivas son mías).

24. M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, pág. 21. Yo he sostenido las ventajas de concebir el yo como una concatenación de ese tipo en el capítulo 2 de *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. cast. de J. Sinot, Barcelona, Paidós, 1992). Cuando Sandel cita a Robert Nozick y Daniel Bell como autores que sugieren que Rawls «termina por disolver el yo al objeto de mantenerlo» (*Liberalism and the limits of justice*, pág. 95), yo replicaría que puede ser necesario disolver el yo metafísico para preservar el yo político. Dicho de manera menos indirecta, para sistematizar nuestras intuiciones en torno a la prioridad de la libertad, puede ser necesario considerar al yo como si no tuviera centro, ni esencia, sino *meramente* como una concatenación de creencias y deseos.

Hume, Sandel piensa que el proyecto de Rawls está condenado desde el principio.[25] Según la interpretación de Sandel, la doctrina de Rawls según la cual «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales», requiere el respaldo de la pretensión metafísica, por la cual «sobre la base de una teleología invertida, lo más esencial para nuestra personalidad no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad de elegirlos. Y esa capacidad se halla en un yo que debe ser anterior a los fines que elige».[26]

No obstante, si se lee *Una teoría de la justicia* desde un ángulo más político que metafísico, puede verse que cuando Rawls dice que «el yo está antes que los fines que se afirman con él»[27] no quiere decir que exista una entidad llamada «el yo» que es diferente de la trama de creencias y deseos que «posee». Cuando dice que «no debemos intentar dar forma a nuestra vida, remitiéndonos en primer término al bien definido de modo independiente»,[28] no funda este «debemos» en una tesis sobre la naturaleza del yo. Su «debemos» no tiene que ser interpretado como un «en razón de la naturaleza intrínseca de la moralidad»[29] ni tampoco como un «porque la capacidad de elección constituye la esencia de la personalidad», sino más bien como un «a causa del hecho de que *nosotros* —los modernos herederos de las tradiciones de tolerancia religiosa y de gobierno constitucional— ponemos a la libertad por encima de la perfección».

25. «La deontología de aspecto humeano, o bien fracasa como deontología o reintroduce en la posición originaria ese sujeto desencarnado del que se propone huir» (ibíd., pág. 14).

26. Ibíd., pág. 19.

27. Rawls, *Theory of justice*, pág. 560.

28. Ibíd.

29. Es importante tener en cuenta que Rawls se distancia explícitamente de la idea de que está analizando la idea misma de moralidad, así como del análisis conceptual como método de la teoría social (ibíd., pág. 130). Algunos de sus críticos han sugerido que Rawls practica un «análisis lógico reductivo», del tipo característico de la «filosofía analítica»; véase, por ejemplo, W. M. Sullivan, *Reconstructing public philosophy* (Berkeley, University of California Press, 1982), págs. 94 y sigs. Sullivan dice que «este ideal de análisis lógico reductivo legitima la noción según la cual la filosofía moral se resume en la labor de descubrir, a través del análisis de las reglas morales, tanto los elementos primitivos como los principios rectores que deben ser aplicados a todo sistema moral racional, donde *racional* significa "lógicamente coherente"» (pág. 96). A continuación admite que «Nozick y Rawls son más sensibles a la importancia de la historia y de la experiencia social en la vida humana de lo que lo fueron los pensadores liberales clásicos» (pág. 97), pero tal concesión es insuficiente y engañosa. La decisión de Rawls de adoptar el «equilibrio reflexivo» antes que el «análisis conceptual» como criterio metodológico lo distancia de la filosofía moral de orientación metodológica que dominaba antes de la aparición de *Una teoría de la justicia*. Rawls constituye una reacción contra la idea kantiana de una «moralidad» dotada de esencia ahistórica, el mismo tipo de reacción que se dio en Hegel y Dewey.

Esta voluntad de referirse a lo que *nosotros* hacemos evoca, como ya he dicho, los espectros del etnocentrismo y el relativismo. Sandel, convencido de que Rawls comparte el temor kantiano a esos fantasmas, está convencido de que Rawls va a la búsqueda de un «"punto de Arquímedes", a partir del cual evaluar la estructura fundamental de la sociedad» —un «punto de vista no comprometido por su implicación en el mundo ni disociado por entero de él y, en consecuencia, descalificado por su misma separación»—.[30] Pero es precisamente esta idea de que un punto de vista pueda resultar «comprometido por su implicación en el mundo» la que rechaza Rawls en sus últimos escritos. Los comunitaristas que abrazan posturas filosóficas, como Sandel, son incapaces de imaginar un terreno intermedio entre el relativismo y una «teoría del sujeto moral» —una teoría que no ataña, por ejemplo, a la tolerancia religiosa o a la gran economía de mercado, sino al ser humano como tal, concebido ahistóricamente—. Rawls trata de definir precisamente un terreno intermedio semejante.[31] Cuando habla de un «punto de Arquímedes» no se está refiriendo a un punto situado fuera de la historia, sino sencillamente al tipo de hábitos sociales sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opciones posteriores. Así, por ejemplo, dice:

> El resultado de estas consideraciones es que la justicia como equidad no se halla, por así decirlo, a merced de los deseos e intereses existentes. Establece un punto de Arquímedes para evaluar el sistema so-

30. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, pág. 17.

31. «...la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento no deberían estar fundadas en el escepticismo filosófico o moral, ni en la indiferencia hacia los intereses morales y religiosos. Los principios de justicia definen un camino apropiado entre el dogmatismo y la intolerancia, por una parte, y un reduccionismo que considera la moralidad y la religión como simples preferencias, por otra» (Rawls, *Theory of justice*, pág. 243). Me parece que Rawls identifica el «escepticismo filosófico o moral» con la idea de que todo se reduce a una cuestión de «preferencias», incluso la religión, la filosofía y la moral. Por tanto, deberíamos diferenciar su sugerencia de «extender el principio de tolerancia a la propia filosofía» de una invitación a abandonar la filosofía como epifenómeno. Esta última constituye el tipo de sugerencia que surge de valoraciones reduccionistas de las teorías filosóficas como «preferencias» o «satisfacción de deseos», o «expresión de emociones» (véase la crítica de Rawls al reduccionismo freudiano en ibíd., págs. 539 y sigs.). Ni la psicología, ni la lógica, ni ninguna otra disciplina teorética pueden proporcionar motivos que no sean peticiones de principio por las cuales deba dejarse de lado la filosofía, como tampoco ésta puede proporcionar motivos análogos respecto de la teología. Pero eso no es compatible con la afirmación de que el curso general de la experiencia histórica puede llevarnos a dejar de lado los asuntos teológicos, y llevarnos al punto en el que, como Jefferson, encontramos «carente de sentido» el vocabulario teológico (o, para ser más exactos, carente de utilidad). Yo sugiero que el curso de la experiencia histórica, desde los tiempos de Jefferson hasta hoy, nos ha llevado a un punto en el que ya no encontramos útil gran parte del vocabulario de la filosofía moderna.

> cial sin recurrir a consideraciones *a priori*. El objetivo a largo plazo de la sociedad se halla definido en sus líneas fundamentales de manera independiente de los deseos y las necesidades personales de sus miembros actuales... No hay lugar para la cuestión de si el deseo de los hombres de interpretar el papel del superior o del subordinado puede no ser lo suficientemente grande como para avalar instituciones autocráticas, o de si la idea que los hombres tienen de las prácticas religiosas ajenas no resulta tan insoportable como para que no se permita la libertad de conciencia.[32]

Decir que no hay lugar para las cuestiones que plantearían Nietzsche o san Ignacio de Loyola no significa afirmar que las concepciones de ambos son ininteligibles (en el sentido de «lógicamente incoherentes» o «conceptualmente confusas»). Ni es decir que están basadas en una teoría incoherente del yo. Y tampoco significa decir *solamente* que nuestras preferencias se hallan en conflicto con las suyas.[33] Significa afirmar que entre estos hombres y nosotros el conflicto es tan grande que la palabra «preferencia» constituye un término errado para expresarlo. Es adecuado hablar de preferencias gustativas o sexuales, pues éstas no importan a nadie más que a uno mismo y a nuestro círculo inmediato. Pero es erróneo hablar de una «preferencia» por la democracia liberal.

Nosotros, los herederos de la Ilustración, pensamos que los enemigos de la democracia liberal, como Nietzsche o san Ignacio de Lo-

32. Ibíd., págs. 261-262.

33. La contraposición entre «mera preferencia» y algo «menos arbitrario», algo más estrechamente relacionado con la verdadera naturaleza del hombre o de la razón, es invocada por muchos autores, quienes consideran que los «derechos humanos» requieren un fundamento filosófico de tipo tradicional. Así, D. Little, al comentar mi ensayo «¿Solidaridad u objetividad?» (*supra*) dice: «Rorty parece admitir la crítica y las presiones contra aquellas sociedades [las sociedades que no nos gustan] *si llega a suceder que deseamos* criticarlas y ejercer presión sobre ellas en vistas a un interés determinado o a una determinada creencia que podamos albergar (en un momento dado), y por cualesquiera razones etnocéntricas que podamos tener para estos intereses o creencias» («Natural rights and human rights: the internationnal imperative», en *National rights and natural law: the legacy of George Mason*, edición a cargo de Robert P. Davidow [Fairfax, Va., George Mason University Press, 1986], págs. 67-122; cursiva en el original). Quisiera replicar que el empleo que hace Little de la expresión «llegar a suceder que deseemos» presupone una equívoca distinción entre convicciones necesarias, ajenas al hombre y universales (convicciones que sería «irracional» rechazar) y convicciones accidentales, determinadas culturalmente. Presupone también la existencia de facultades como la razón, la voluntad y la emoción, que tanto la tradición pragmática de la filosofía norteamericana como la llamada tradición existencialista de la filosofía europea intentan socavar. *Naturaleza y conducta humana*, de Dewey, y *Ser y tiempo*, de Heidegger, ofrecen ejemplos de una psicología moral que rechaza la oposición entre «preferencia» y «razón».

yola, están «locos» —por decirlo con palabras de Rawls—. Y ello sucede porque no hay manera de considerarlos conciudadanos de nuestra democracia constitucional, como individuos cuyos proyectos vitales podrían, con un poco de ingenio y buena voluntad, adaptarse a los de los demás ciudadanos. No es que sean locos por haber comprendido mal la naturaleza ahistórica del ser humano. Lo son porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica.[34]

Si esta breve manera de considerar a Nietzsche y a san Ignacio de Loyola parece chocantemente etnocéntrica, es porque la tradición filosófica nos ha acostumbrado a la idea de que cualquiera que esté dispuesto a atender a la razón —a escuchar todos los argumentos— puede ser persuadido a reconocer la verdad. Esta concepción, que Kierkegaard denominó «socratismo» y contrastó con la afirmación de que nuestro punto de partida puede ser simplemente un evento histórico, está entrelazada con la idea de que el yo tiene un centro (una chispa divina, o una facultad de seguimiento de la verdad llamada «razón») y que, con el suficiente tiempo y paciencia, la argumentación llegará hasta ese centro. Para los fines de Rawls no necesitamos esta imagen. Somos libres de concebir el yo como una entidad carente de centro, una contingencia histórica de principio a fin. Rawls ni necesita ni desea defender la prioridad de lo correcto sobre lo bueno como la defendió Kant, invocando una teoría del yo que lo convierta en algo más que un «yo empírico», en algo más que un «sujeto situado radicalmente». Presumiblemente, considera que Kant, aunque sustancialmente acertado en cuanto a la naturaleza de la justicia, estaba considerablemente equivocado por lo que respecta a la naturaleza y función de la filosofía.

Más concretamente, puede rechazar la tesis kantiana de Sandel de que «hay una distancia entre sujeto y situación que es necesaria

34. «Aristóteles observa que los hombres presentan la particularidad de poseer un sentido de lo justo y de lo injusto, y que su facultad de compartir una común comprensión de la justicia constituye una *polis*. En nuestro contexto se podría afirmar análogamente que una común comprensión de la justicia como equidad da lugar a una democracia constitucional» (Rawls, *Theory of justice*, pág. 243). Según la interpretación de la obra de Rawls que yo propongo, no es realista suponer que Aristóteles haya desarrollado una concepción de la justicia como equidad por el simple hecho de que le faltaba el tipo de experiencia histórica que hemos acumulado desde su época. En términos más generales, carece de sentido presumir (como lo hace, por ejemplo, Leo Strauss) que los griegos ya habían examinado las alternativas posibles disponibles para la vida social y las instituciones. Cuando tratamos acerca de la justicia no podemos aceptar la idea de encerrar entre paréntesis nuestro conocimiento de la historia reciente.

para todo intento de separación entre ambos momentos, es esencial para el aspecto insoslayablemente *posesivo* de cualquier concepción coherente del yo».[35] Sandel define este aspecto diciendo lo siguiente: «Yo no puedo estar nunca constituido por entero por mis atributos..., siempre debe haber atributos que *tengo*, en vez de ser». Según la interpretación de Rawls que aquí propongo, no nos hace falta establecer una distinción categórica entre el yo y su situación. Podemos abandonar la distinción entre un atributo del yo y un componente del yo, entre los accidentes del yo y su esencia, como una distinción meramente metafísica.[36] Si tenemos propensión a filosofar, desearemos el vocabulario que nos ofrecen Dewey, Heidegger, Davidson y Derrida, con sus características advertencias en contra de la metafísica, en vez del ofrecido por Descartes, Hume y Kant.[37] Pues si utilizamos el primer vocabulario, estaremos en condiciones de concebir el progreso moral como una historia de realizaciones más que de hallazgos, de logros poéticos de personas y comunidades «radicalmente situadas», en vez de como el desvelamiento gradual, mediante el uso de la «razón», de «principios» o «derechos» o «valores».

Es muy acertada la afirmación de Sandel de que «el concepto de un sujeto dado antes e independientemente de sus objetos ofrece un fundamento a la ley moral que... completa poderosamente la visión deontológica». Pero sugerir este poderoso complemento a Rawls es ofrecerle un regalo envenenado. Es como ofrecerle a Jefferson un argumento en favor de la tolerancia religiosa basado en la exégesis de las Escrituras.[38] El rechazo del presupuesto de que la ley moral necesita una «fundamentación» es precisamente lo que distingue a Rawls de Jefferson. Ese hecho le permite precisamente al primero

35. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, pág. 20.

36. Podemos prescindir de otras distinciones que Sandel formula de la misma manera. Por ejemplo, la distinción entre una interpretación voluntarista y otra cognitiva de la posición original (ibíd., pág. 121), la que hace referencia a la «identidad del sujeto» como «producto» en vez de como «premisa» de su acción (ibíd., pág. 152), y la existente entre las preguntas «¿Quién soy?» y su paralelo —la cuestión moral paradigmática— «¿Qué debo elegir?» (ibíd., pág. 153). Estas distinciones deben ser disueltas, sin excepción, analizándolas como productos de los «dualismos kantianos» por haber superado los cuales Rawls elogia a Hegel y a Dewey.

37. Para algunas semejanzas entre Dewey y Heidegger con respecto al anticartesianismo, véase mi «La superación de la tradición», en Richard Rorty, *Consequences of pragmatism* (Minneápolis, University of Minnesota Press, 1982).

38. David Levin me ha señalado que Jefferson estaba dispuesto a tomar prestados estos argumentos. Creo que esto demuestra que Jefferson, como Kant, se encontró en una insostenible posición intermedia entre la teología y el experimentalismo social deweyano.

ser un naturalista deweyano que no necesita ni una distinción entre voluntad e intelecto ni una diferenciación entre los componentes del yo y sus atributos. Rawls no *desea* una «visión deontológica completa», que explicase *por qué* debemos dar a la justicia la prioridad sobre nuestra concepción del bien. Está completando las consecuencias de la afirmación de que es aquélla la que tiene prioridad, no sus presupuestos.[39] Rawls no se interesa por las condiciones de la identidad del yo, sino solamente por las condiciones de la ciudadanía en una sociedad liberal.

Supongamos que se admite que Rawls no está intentando ofrecer una deducción trascendental del liberalismo norteamericano, ni tampoco trata de proporcionar un fundamento filosófico a las instituciones democráticas, sino que simplemente intenta sistematizar los principios e intuiciones característicos de los liberales norteamericanos. Con todo, podría parecer que todas las cuestiones importantes planteadas por los críticos del liberalismo han sido objeto de una petición de principio. Considérese, por ejemplo, la afirmación de que nosotros, los liberales, podríamos sencillamente dejar de lado a Nietzsche y a san Ignacio de Loyola, considerándolos locos. Cabe imaginar que uno y otro replicarían que son totalmente conscientes de que sus concepciones les incapacitan para ser ciudadanos de una democracia constitucional, y que el miembro típico de una democracia de ese tipo los consideraría locos. Pero ellos considerarían tales hechos como argumentos adicionales contra la democracia constitucional.

39. Sandel considera que la «supremacía del sujeto» no solamente es una forma de enriquecer el cuadro deontológico, sino una condición necesaria de su exactitud: «Para que prospere la afirmación de la supremacía de la justicia, para que lo correcto prevalezca sobre lo bueno en los vinculados sentidos moral y fundacional que hemos distinguido, debe prosperar también la afirmación de la supremacía del sujeto» (*Liberalism and the limits of justice*, pág. 7). Sandel cita el pasaje en el que Rawls dice que «la unidad esencial del yo es proporcionada por la concepción de lo correcto» y considera que este pasaje es prueba de que Rawls sostiene una teoría de la «prioridad del yo» (ibíd., pág. 21). Sin embargo, veamos el contexto de esa expresión. Rawls dice: «Los principios de justicia y su puesta en práctica en las formas sociales definen los límites en los cuales tienen lugar nuestras deliberaciones. La unidad esencial del yo es proporcionada por la concepción de lo correcto. Además, en una sociedad bien ordenada esta unidad es la misma para todos; la concepción del bien que tiene cada uno, y que le viene dada por su plan racional, es un subplan del plan más amplio y abarcador que regula a la comunidad en cuanto unión social de uniones sociales» (J. Rawls, *Theory of justice*, pág. 563). «La unidad esencial del yo», de que aquí se habla, es sencillamente el sistema de sentimientos morales, de hábitos y de tradiciones interiorizadas típico del ciudadano políticamente consciente de una democracia constitucional. Este yo es, una vez más, un producto histórico. Nada tiene que ver con el yo no empírico que Kant tuvo que postular según los intereses del universalismo ilustrado.

Pensarían que la clase de persona creada por una democracia semejante no es lo que debería ser un ser humano.

Al buscar una actitud dialéctica a adoptar hacia Nietzsche o san Ignacio, parece que los demócratas liberales nos encontramos ante un dilema. Negarse a discutir acerca de cómo debería ser un ser humano parece denotar cierto desprecio hacia el espíritu de compromiso y de tolerancia que es esencial para la democracia. Pero no está claro cómo argumentar en favor de la afirmación de que el ser humano debe ser liberal antes que fanático sin tener que recurrir a una teoría de la naturaleza humana, a la filosofía. Creo que debemos aceptar el primer cuerno del dilema. Tenemos que insistir en que no necesariamente todo argumento tiene que satisfacerse en los términos en que se presenta. El compromiso y la tolerancia deben excluir la voluntad de operar en el marco de cualquier vocabulario que nuestro interlocutor desee utilizar, el tomar en serio cualquier tema que presente a discusión. Adoptar esta posición equivale a desechar la idea de que es apropiado un único vocabulario moral y un único conjunto de creencias morales para toda comunidad y lugar, y admitir que los acontecimientos históricos pueden llevarnos a *desechar* simplemente las cuestiones y el vocabulario en que éstas se plantean.

Igual que Jefferson se negó a que las Escrituras cristianas fijasen los términos para el examen de las instituciones políticas alternativas, nosotros debemos, o negarnos a responder a la pregunta: «¿Qué tipo de ser humano deseáis crear?», o al menos no dejar que esta pregunta determine la respuesta a la pregunta: «¿Es primaria la justicia?».[40] No es más evidente que las instituciones democráticas deben ser valoradas por el tipo de personas que crean que el que deban medirse en función de los mandatos divinos. No es evidente que hayan de valorarse por algo más específico que las intuiciones morales de la comunidad histórica particular que ha creado esas instituciones. La idea de que las controversias de orden moral y político siempre tienen que «reducirse a los primeros principios» es razonable sólo si implica que debemos buscar un terreno común con la esperanza de lograr el consenso. Pero es errónea si se interpreta como la tesis de que hay un orden natural de premisas de las cuales deben deducirse las conclusiones morales y políticas —y menos aún como la tesis de que un interlocutor particular cualquiera (por ejemplo, Nietzsche o san Ignacio de Loyola) ya ha discernido ese orden. La res-

40. Éste es el núcleo de la verdad de la afirmación de Dworkin de que Rawls rechaza la teoría social «basada en fines», pero esta idea no debería llevarnos a pensar que ello le lleva a una teoría «basada en los derechos».

puesta liberal a la segunda tesis de los comunitaristas debe ser, por lo tanto, que incluso si los tipos de carácter típicos de las democracias liberales *son* blandos, calculadores, mezquinos y nada heroicos, el predominio de estas personas puede ser un precio razonable a pagar por la libertad política.

El espíritu de compromiso y de tolerancia sugiere ciertamente que deberíamos hallar un terreno común con Nietzsche y san Ignacio, pero no es posible predecir dónde lo hallaremos, y tampoco si lograremos encontrar ese terreno común. La tradición filosófica ha dado por sentado que existen ciertos temas (por ejemplo, «¿En qué consiste la voluntad de Dios?», «¿Qué es el hombre?», «¿Cuáles son los derechos intrínsecos de la especie?») respecto de los cuales cada uno de nosotros tiene, o debería tener, sus opiniones personales, y que estos temas tienen prioridad, en el orden de justificación, sobre los que se debate en la discusión política. Este presupuesto es paralelo al de que los seres humanos poseen un centro natural que la indagación filosófica puede localizar e iluminar. Por el contrario, la consideración de que los seres humanos son nexos de creencias y deseos carentes de centro, y de que su vocabulario y sus opiniones están determinados por las circunstancias históricas, plantea la posibilidad de que tal vez no exista entre dos nexos de ese tipo bastante solapamiento como para que sea posible la coincidencia sobre temas políticos, o incluso provechosa la discusión de tales temas.[41] Llegamos, pues, a la conclusión de que Nietzsche o Loyola son locos no porque sustentan opiniones insólitas sobre ciertos temas «fundamentales»; en todo caso, llegamos a esa conclusión sólo después de que numerosas tentativas de intercambio de opiniones políticas nos han convencido de que no vamos a llegar a ninguna parte.[42]

Podemos resumir esta forma de concebir el primer cuerno del dilema que antes esbocé diciendo que Rawls pone primero la democracia política, y la filosofía en segundo lugar. Mantiene el compromiso socrático con el libre intercambio de opiniones, sin el compromi-

41. Pero no debería llevarse tan lejos esta idea como para evocar el espectro de los «lenguajes intraducibles». Como ha observado D. Davidson, no reconoceríamos a otros organismos como usuarios del lenguaje reales o potenciales —y, por tanto, como personas— si no existiera suficiente coincidencia de creencias y deseos como para hacer posible la traducción. La clave es que una comunicación buena y frecuente constituye sólo una condición necesaria, pero no suficiente, para un acuerdo.

42. Además, una conclusión semejante está *restringida* a la política. No plantea dudas sobre la capacidad de estos hombres para seguir las reglas de la lógica, o de hacer muchas otras cosas bien y con habilidad. No es, pues, el equivalente de la tradicional acusación filosófica de «irracionalidad», ya que esa acusación presupone que la incapacidad de «ver» ciertas verdades es una prueba evidente de la falta de un instrumento que resulta esencial para el funcionamiento del hombre en general.

so platónico con la posibilidad de un acuerdo universal —una posibilidad asegurada por doctrinas epistemológicas como la teoría platónica de la reminiscencia,[43] o la kantiana de la relación entre conceptos puros y empíricos—. Rawls desvincula el problema de si debemos ser tolerantes y socráticos del de si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad. Y se contenta con el hecho de que debería conducirnos a cualquier equilibrio reflexivo que se pueda alcanzar intersubjetivamente, dada la contingente dotación de las personas en cuestión. La verdad, entendida en sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama «un orden que nos antecede y nos ha sido dado», sencillamente es irrelevante para la democracia política. Y por lo mismo tampoco lo es la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía.

Esta conclusión puede parecer expuesta a una objeción obvia. Podría pensarse que he estado rechazando el interés por las teorías filosóficas acerca de la naturaleza de los hombres y las mujeres justamente en razón de una teoría semejante. Pero repárese en que, aun cuando afirmo que Rawls *puede contentarse* con un concepto del yo humano como una trama de creencias y deseos condicionados históricamente carente de centro, eso no significa que esté sugiriendo que este autor *necesite* una teoría semejante. Una teoría de ese tipo no ofrece una *base* a la teoría social liberal. Si alguien *desea* un modelo del yo humano, entonces esa imagen de una trama carente de centro colmará su deseo. Pero, para los fines de una teoría de la sociedad liberal, puede prescindirse de semejante modelo. Son suficientes el sentido común y la ciencia social, ámbitos de discurso en los que el término «el yo» aparece raras veces.

Si, pese a todo, a uno le gusta la filosofía —es decir, si su vocación, su búsqueda de la perfección personal supone construir modelos de entidades como «el yo», el «conocimiento», el «lenguaje», la «naturaleza», «Dios» o la «historia», y a continuación practicar juegos malabares con ellos hasta que se fundan unos con otros— *querrá* tener una imagen del yo. Puesto que mi vocación personal es de esa

43. En los *Fragmentos filosóficos* de Kierkegaard a que me he referido antes se considera la teoría platónica de la reminiscencia como la justificación arquetípica del «socratismo», y por tanto el símbolo de todas las formas (en especial la de Hegel) de lo que recientemente Bernard Williams ha denominado «la teoría racionalista de la racionalidad» —la idea de que sólo se es racional si se puede apelar a criterios aceptados universalmente, criterios cuya verdad y aplicabilidad pueden encontrar todos los seres humanos «en su corazón». Éste es el núcleo filosófico de la idea de las Escrituras de que «la verdad es grande, y prevalecerá», cuando se disocia de la idea de «un nuevo ser» (del modo en que Kierkegaard se negó a disociarla).

clase, y la identidad moral alrededor de la cual deseo construir tales modelos es la de un ciudadano perteneciente a un estado democrático liberal, recomiendo la imagen del yo como trama carente de centro y contingente a aquellos que poseen un gusto e identidad similares a los míos. Pero no la recomendaría a quienes poseen una vocación parecida pero identidades morales distintas —formadas, por ejemplo, en torno al amor de Dios o a la nietzscheana autosuperación, a la minuciosa representación de la realidad como es en sí, a la búsqueda de la «única respuesta correcta» a los problemas morales, o a la superioridad natural de un determinado tipo de carácter—. Estas personas necesitan un modelo del yo más complicado, más interesante y menos ingenuo; un modelo que se combine de manera compleja con complejos modelos de cosas como la «naturaleza» o la «historia». Ello no obsta para que personas de esa clase puedan ser, más por razones pragmáticas que morales, leales ciudadanos de una sociedad democrática liberal. Pueden despreciar a la mayor parte de sus conciudadanos, pero hallarse igualmente dispuestas a admitir que la preponderancia de tales personas despreciables es un mal menor comparado con la pérdida de la libertad política. Esas personas pueden estar penosamente agradecidas de que su sentido particular de la identidad moral, y los modelos del yo que construyen para estructurar dicho sentido —la forma en que afrontan su soledad— no sean objetos de interés para un Estado semejante. Rawls y Dewey han mostrado de qué forma el Estado liberal puede ignorar la diferencia entre la identidad moral de Glaucón y la de Trasímaco, del mismo modo que ignora la diferencia entre la identidad religiosa de un arzobispo católico y un profeta mormón.

De todos modos, hay un regusto paradójico en esta actitud respecto de las teorías del yo. Uno podría sentir la tentación de decir que sólo he podido escapar a un tipo de paradoja de autorreferencia cayendo en otro tipo. Pues estoy presuponiendo que uno tiene la libertad de crear un modelo del yo para adaptarlo a sí mismo, a sus ideas políticas, su religión o su noción privada del sentido de su vida. Esto presupone a su vez que no existe una «verdad objetiva» sobre cómo es *realmente* el yo humano. Pero ésta parece ser una pretensión que sólo resultaría justificada sobre la base de una concepción metafísico-epistemológica de tipo tradicional. Porque, si hay algo que tenga que ver con semejante concepción, es sin duda la cuestión de sobre qué trata y no trata la «realidad efectiva». Así, mi argumento debe volver en última instancia a filosóficos primeros principios.

Sólo puedo decir aquí que, si en verdad hubiera una realidad efectiva (fact of the matter) susceptible de ser descubierta en el problema de qué es una realidad efectiva, es indudable que las disciplinas

capaces de descubrir la metarrealidad serían la metafísica y la epistemología. No obstante, pienso que la idea misma de una «realidad efectiva» es un concepto del cual conviene prescindir. Filósofos como Davidson y Derrida nos han ofrecido —en mi opinión— buenas razones para suponer que las distinciones *physis-nomos*, *in se-ad nos* y objetivo-subjetivo eran los peldaños de una escalera que podíamos tirar tranquilamente a la basura. El problema de saber si las razones que estos filósofos han ofrecido en apoyo de esta tesis son o no, en sí mismas, razones metafísico-epistemológicas o, en caso contrario, qué clase de razones son, me parece inútil y estéril. Una vez más vuelvo a la estrategia del holista de insistir en que el equilibrio reflexivo es todo aquello que necesitamos ensayar —que no hay ningún orden natural de justificación de las creencias, ningún esquema preestablecido para el argumento. El poder liberarse de la idea de semejante esquema me parece uno de los muchos beneficios que proporciona concebir el yo como una trama carente de centro. Otro de sus beneficios es que problemas como el de saber ante quién debemos justificarnos —a quién hay que considerar un fanático, y a quién una persona digna de respuesta— pueden ser tratados como cuestiones posteriores, a discriminar en el curso del proceso para llegar a un equilibrio reflexivo.

Puedo, sin embargo, formular una aclaración para corregir el aspecto de frívolo esteticismo que estoy adoptando ante las cuestiones filosóficas tradicionales. Se trata de que, tras esa frivolidad, hay un fin moral. El fomento de la frivolidad en relación a los temas filosóficos tradicionales sirve para lo mismo que serviría el fomento de la frivolidad respecto de los temas teológicos tradicionales. Al igual que el auge de la macroeconomía de mercado, la alfabetización, la proliferación de géneros artísticos y el irreductible pluralismo de la cultura contemporánea, también esta frivolidad y superficialidad filosófica contribuye al desencanto del mundo. Ayuda a hacer a sus habitantes más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental.

Si la identidad moral de una persona consiste en su ciudadanía en una comunidad liberal, el fomento de la frivolidad puede tener una finalidad moral. Después de todo, el compromiso moral no exige tomarse en serio todas las cuestiones que, por razones morales, se han tomado en serio nuestros conciudadanos. Puede exigir precisamente lo contrario. Puede exigir el intento de liberarles de la costumbre de tomarse tan en serio los argumentos de este tipo. Puede que existan serias razones para burlarse de ellos. En términos más generales, no deberíamos presumir que la estética es siempre enemiga de la moral. Hasta me atrevería a sostener que en la historia

reciente de las sociedades liberales la voluntad de ver las cosas estéticamente —de limitarse a practicar lo que Schiller llamaba «juego» y descartar lo que Nietzsche definía como «espíritu de seriedad»— ha sido un instrumento importante de progreso moral.

Llegados a este punto, ya he dicho cuanto tenía que decir sobre la tercera de las tesis comunitaristas que distinguí al comienzo: la tesis de que la teoría social del Estado liberal descansa sobre presupuestos filosóficos falsos. Espero haber proporcionado razones para pensar que, en la medida que el comunitarista es crítico del liberalismo, debería desechar esta tesis y formular, en cambio, una de los dos siguientes: la tesis empírica de que las instituciones democráticas no pueden combinarse con el sentido de un fin común de que gozaban las sociedades predemocráticas, o el juicio moral según el cual las creaciones del Estado liberal son un precio demasiado alto a pagar por la eliminación de los males que lo precedieron. Si los críticos comunitaristas del liberalismo suscribieran estos dos argumentos, evitarían esa suerte de nota melancólica con la que típicamente concluyen sus libros. Heidegger, por ejemplo, nos dice que «hemos llegado demasiado tarde para los dioses, y demasiado pronto para el Ser». Unger finaliza *Knowledge and politics* con una apelación al *Deus absconditus*. MacIntyre concluye *After virtue* diciendo que nosotros «estamos esperando, no a Godot, sino a otro San Benito —indudablemente muy distinto del primero».[44] Sandel, a su vez, concluye su libro diciendo que el liberalismo «olvida la posibilidad de que, cuando la política funciona bien, podemos conocer un bien común que no podemos conocer individualmente», pero no sugiere ningún candidato a desempeñar este papel de bien común.

En lugar de sugerir que la reflexión filosófica, o un regreso a la religión, nos permitirían devolver al mundo su antiguo encanto, estos pensadores comunitaristas deberían considerar la cuestión de si el desencanto, a fin de cuentas, nos ha hecho más mal que bien, o de si creó más peligros de los que neutralizó. Para Dewey, el desencanto en el ámbito comunitario y público era el precio a pagar por la liberación espiritual, privada e individual, por ese tipo de liberación que Emerson pensaba que era típicamente norteamericana. Dewey era tan consciente como Weber de que había que pagar un precio, pero pensaba que valía la pena pagarlo. Consideraba que ninguno de los bienes conseguidos por las sociedades anteriores habría me-

44. Véase la discusión de Jeffrey Stout sobre las múltiples ambigüedades de esta conclusión, en su «Virtue among the ruins: an essay on MacIntyre» en *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 26 (1984), págs. 256-273, especialmente la pág. 269.

recido su recuperación si el precio a pagar por ello fuese una disminución de nuestra capacidad de dejar a la gente sola, de dejarle intentar dar forma a su personal visión de la perfección. Admiraba el hábito norteamericano de dar a la democracia prioridad sobre la filosofía preguntando, a propósito de cualquier concepción acerca del sentido de la vida: «La puesta en práctica de esta concepción, ¿no podría interferir en la capacidad de los demás para alcanzar su salvación?». Dar prioridad a esta cuestión no es más «natural» de lo que pueda serlo, por ejemplo, dar prioridad a la pregunta de MacIntyre: «¿Qué tipo de seres humanos surgen de la cultura del liberalismo?», o a la de Sandel: «Una comunidad de personas que ponen la justicia en primer término, ¿puede llegar a ser nunca algo más que una comunidad de extraños?». Necesariamente, *todos* cometen una petición de principio al decidir cuál de estas preguntas tiene prioridad sobre las demás. Nadie es más arbitrario que cualquier otro. Pero eso significa decir que nadie es arbitrario. Cada uno se limita a insistir en el hecho de que las creencias y los deseos que le son más caros deberían aparecer antes en el orden de la discusión. Eso no es arbitrariedad, sino sinceridad.

El peligro de devolver al mundo su encanto, desde un punto de vista deweyano, es que podría interferir en el desarrollo de lo que Rawls llama «una unión social de uniones sociales»,[45] algunas de las

45. Ésta es la definición que da Rawls de «una sociedad bien ordenada (correspondiente a la justicia como equidad)» *(Theory of justice*, pág. 527). Sandel encuentra metafóricos estos pasajes, y lamenta que «imágenes intersubjetivas e imágenes individualistas aparezcan en una combinación difícil, en ocasiones desafortunada, como para confesar la incompatibilidad de compromisos internos en disputa» *(Liberalism and the limits of justice*, págs. 150 y sigs.). Concluye Sandel que el «vocabulario moral de una comunidad en sentido fuerte no puede ser aprehendido en todos los casos por una concepción que [como Rawls afirma a propósito de la suya] "es individualista en su fundamentación teórica"». Yo afirmo que estos compromisos sólo parecerán incompatibles si uno trata de definir sus presupuestos filosóficos (cosa que en ocasiones el propio Rawls parece haber hecho en exceso) y ésta es una buena razón para no hacer tales intentos. Compárese la concepción iluminista según la cual los intentos de profundizar los presupuestos teológicos del compromiso social han hecho más mal que bien, y según la cual la teología, si no puede descartarse simplemente, por lo menos debería dejarse como el elemento más borroso (o, si así lo queremos, «liberal») posible. Oakeshott tiene razón cuando insiste en el valor del desorden teorético en pro de la salud del Estado.

En otro lugar, Rawls ha afirmado que «no hay razones por las cuales una sociedad bien ordenada tenga que alentar valores principalmente individualistas, si eso significa formas de vida que llevan a las personas a seguir su propio camino y a despreocuparse por los intereses de los demás» («Fairness to goodness», en *Philosophical Review*, 84, 1975, pág. 550). En la discusión que hace Sandel de este pasaje (en las págs. 61 y sigs. de su libro) afirma que sugiere «un sentido más profundo en el que la concepción de Rawls es individualista», pero su argumento en favor de la justeza

cuales podrían ser (según Emerson, deberían) muy reducidas. Y es que resulta muy difícil sentirse encantado con una visión del mundo y ser tolerante con todas las demás. No he intentado argumentar la cuestión de si Dewey tenía o no razón en su evaluación de los peligros y las promesas correspondientes. Simplemente he sostenido que una evaluación tal no presupone ni implica una teoría del yo. Ni he tratado de debatir la predicción de Horkheimer y Adorno, según la cual la «racionalidad disolvente» de la Ilustración terminará por llevar a las democracias liberales a su ruina.

Lo único que tengo que decir respecto de esta predicción es que la quiebra de las democracias liberales no constituiría por sí sola una gran prueba en favor del argumento de que las sociedades humanas no pueden sobrevivir sin opiniones ampliamente compartidas sobre las cuestiones últimas —cuestiones como la de nuestro lugar en el universo y nuestra misión en la Tierra—. Quizás no puedan sobrevivir en esas condiciones, pero el colapso final de las democracias, por sí mismo, no demostraría que las cosas son realmente así, del mismo modo que tampoco demostraría que las sociedades humanas necesitan un rey, o una religión oficial, o que la comunidad política no puede subsistir sino en el marco de las pequeñas ciudades-estado.

Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un «experimento». Si fracasa el experimento, todos nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Tendrán simplemente alguna sugerencia acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque no sobreviviera nada de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales *pueden* ser consideradas experimentos de cooperación en vez de intentos de encarnar un orden universal y ahistórico. Resulta difícil creer que sea éste un recuerdo que no vale la pena conservar.

---

de tal sugerencia es, una vez más, la afirmación de que «el yo de Rawls no es sólo el sujeto que posee, sino un sujeto individualizado con anterioridad». Es ésta precisamente la afirmación en contra de la cual he argumentado al sostener que no existe algo como el «yo rawlsiano» y que Rawls no desea ni necesita una «teoría de la persona». Sandel dice (op. cit., pág. 62), que «Rawls da por sentado que todo individuo consiste en uno y sólo un sistema de deseos», pero es difícil encontrar prueba de afirmación semejante en los textos. A lo sumo, Rawls simplifica su exposición imaginando que cada uno de los ciudadanos posee una única actitud semejante, pero ese supuesto simplificador no me parece esencial en su concepción.

Capítulo 12

LIBERALISMO BURGUÉS POSMODERNO

Las quejas sobre la irresponsabilidad social de los intelectuales conciernen normalmente a la tendencia del intelectual a marginarse, a desplazarse de una comunidad mediante su identificación interior con otra comunidad —por ejemplo, otro país o época histórica, una academia invisible, o un subgrupo enajenado en el marco de la comunidad general—. Sin embargo, esta marginalización es común a los intelectuales y a los mineros. En los primeros tiempos de la United Mine Workers con razón sus miembros no tenían fe alguna en las instituciones legales y políticas y sólo confiaban en su mutua lealtad. En este sentido se parecían a la vanguardia literaria y artística de entreguerras.

No está claro que quienes así se marginalizan a sí mismos pueden ser tachados de irresponsabilidad social. No se puede ser irresponsable hacia una comunidad de la que uno no se considera miembro. En caso contrario, los esclavos fugados y los que se fugaban mediante un túnel bajo el muro de Berlín serían irresponsables. Si esta crítica tuviese sentido existiría una supercomunidad con la que *tendríamos* que identificarnos, a saber, la humanidad en cuanto tal. Entonces podríamos apelar a las necesidades de esa comunidad cuando rompemos con nuestra familia, tribu o país, y estos grupos podrían apelar a lo mismo cuando se critica la irresponsabilidad de quienes rompen con ellos. Algunas personas creen que existe una comunidad semejante. Son las personas que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia. Vamos a llamar «kantianas» a estas personas. A ellas se oponen quienes afirman que la «humanidad» es una noción más biológica que moral, que no existe una dignidad humana no derivada de la dignidad de una comunidad concreta, y no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades reales o propuestas, a unos criterios imparciales que nos ayuden a sopesar esos méritos. Vamos a llamar «hegelia-

nas» a estas personas. Gran parte de la filosofía social contemporánea del ámbito anglosajón es un debate a tres entre kantianos (como Ronald Dworkin) que desean mantener una distinción ahistórica entre moralidad y prudencia como soporte de las instituciones y prácticas de las democracias que sobreviven, quienes (como la izquierda filosófica posmarxista europea, Roberto Unger y Alasdair MacIntyre) desean abandonar esas instituciones tanto porque presuponen una filosofía desacreditada como por otras razones más concretas, y quienes (como Michael Oakeshott y John Dewey) desean conservar las instituciones abandonando su soporte kantiano tradicional. Estas dos últimas posiciones asumen la crítica de Hegel a la concepción kantiana del agente moral, naturalizando o desechando al resto de Hegel.

Si tienen razón los hegelianos, no existen criterios ahistóricos para decidir cuándo es o no un acto responsable abandonar una comunidad, como tampoco para decidir cuándo cambiar de amante o de profesión. Los hegelianos no conciben la responsabilidad ante nada excepto ante las personas y las comunidades históricas reales o posibles; así consideran erróneo el uso que hacen los kantianos del concepto de «responsabilidad social». Pues semejante uso sugiere no el contraste genuino entre, por ejemplo, la lealtad de Antígona a Tebas y a su hermano, o la lealtad de Alcibíades a Atenas y a Persia, sino un contraste ilusorio entre la lealtad a una persona o a una comunidad histórica y algo «superior» a aquéllas. Sugiere que existe un punto de vista que va más allá de cualquier comunidad histórica y asigna los derechos de las comunidades con respecto a los de las personas.

Los kantianos tienden a tachar de irresponsabilidad social a aquellos que dudan de que exista un punto de vista semejante. Así, cuando Michael Walzer afirma que «una determinada sociedad es justa si su vida sustantiva se vive... de forma fiel a las concepciones comunes de los miembros», Dworkin considera esta concepción como expresión de «relativismo». «La justicia —replica Dworkin— no puede dejarse expuesta a la convención y a la anécdota». Semejantes quejas kantianas pueden defenderse utilizando la propia táctica de los hegelianos, señalando que la misma sociedad norteamericana que Walzer desea recomendar y reformar es una sociedad cuya autoimagen está vinculada íntimamente al vocabulario kantiano de los «derechos inalienables» y de la «dignidad del hombre». Los defensores hegelianos de las instituciones liberales están en situación de defender, sobre la sola base de la solidaridad, una sociedad a la que tradicionalmente se le ha pedido que se base en algo más que la mera so-

lidaridad. La crítica kantiana de la tradición que va de Hegel a Marx y Nietzsche, una tradición que insiste en concebir la moralidad como el interés de una comunidad históricamente condicionada en vez de como «el interés común de la humanidad», a menudo insiste en que semejante perspectiva filosófica es —si se valoran las prácticas e instituciones liberales— irresponsable. Esta crítica se basa en la predicción de que semejantes prácticas e instituciones no sobrevivirán a la eliminación del soporte kantiano tradicional, un soporte que incluye una concepción transcultural y ahistórica de la «racionalidad» y de la «moralidad».

Voy a denominar «liberalismo burgués posmoderno» el intento hegeliano de defender las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte sin utilizar semejantes apoyos. Lo llamo «burgués» para subrayar que la mayoría de las personas de las que hablo no tendrían problema en aceptar la tesis marxista de que muchas de aquellas instituciones y prácticas son sólo posibles y justificables en determinadas condiciones históricas, y en especial económicas. Deseo contrastar el liberalismo burgués, el intento de cumplir las esperanzas de la burguesía del Atlántico Norte, con el liberalismo filosófico, una colección de principios kantianos que pretenden justificar que tengamos aquellas esperanzas. Los hegelianos piensan que estos principios son útiles para *resumir* estas esperanzas, pero no para justificarlas. Utilizo el término «posmoderno» en el sentido que da a este término Jean-Françoise Lyotard, quien afirma que la actitud posmoderna es la de «desconfianza a las metanarrativas», narrativas que describen o predicen la actividad de entidades semejantes al yo nouménico, al Espíritu Absoluto o al proletariado. Estas metanarrativas son relatos que pretenden justificar la lealtad hacia, o la ruptura con, determinadas comunidades actuales, pero que no son ni narrativas históricas sobre lo que éstas u otras comunidades han hecho en el pasado ni un escenario sobre lo que pueden hacer en el futuro.

La expresión «liberalismo burgués posmoderno» suena a oximoron. Ello se debe en parte a que, por razones locales y quizás transitorias, la mayoría de quienes se consideran más allá de la metafísica y de las metanarrativas también consideran que se han desmarcado de la burguesía. Pero en parte se debe a que es difícil desenmarañar las instituciones liberales burguesas del vocabulario que estas instituciones heredaron de la Ilustración —por ejemplo, el vocabulario de los derechos del siglo XVIII, que los jueces, y los constitucionalistas como Dworkin, deben utilizar *ex officiis*—. Este vocabulario se centra en torno a la distinción entre moralidad y prudencia. En lo

que sigue deseo mostrar cómo este vocabulario, y en particular esta distinción, pueden reinterpretarse para adaptarse a las necesidades de los liberales burgueses posmodernos. Con ello espero sugerir de qué manera estos liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo ahistórico. Creo que deberían intentar sacudirse la acusación de irresponsabilidad convenciendo a nuestra sociedad de que sólo tiene que ser responsable ante sus propias tradiciones, y no también ante la ley moral.

La iniciativa crucial en esta reinterpretación consiste en concebir al yo moral, la encarnación de la racionalidad, no como uno de los electores originales de Rawls, alguien que puede distinguirse *a sí mismo* de sus talentos e intereses y concepciones sobre el bien, sino como una red de creencias, deseos y emociones sin trasunto alguno —sin un sustrato subyacente a los atributos—. Para los fines de la deliberación y la conversación moral y política, una persona *es* simplemente esa red, igual que para los fines de la balística es un punto de masa, o para los fines de la química un agregado de moléculas. Es una red que constantemente se vuelve a tejer a sí misma al estilo quineano habitual —es decir, no por referencia a criterios generales (por ejemplo, «reglas de significado» o «principios morales»), sino de la forma aleatoria en que las células se reajustan a sí mismas para hacer frente a las presiones del entorno—. Según la concepción quineana, la conducta racional es simplemente conducta adaptativa más o menos paralela a la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante. La irracionalidad, tanto en física como en ética, es una conducta que nos lleva a abandonar, o a perder, la pertenencia a una comunidad semejante. Para algunos fines esta conducta adaptativa puede describirse válidamente como «aprendizaje» o «computación» o «redistribución de las descargas eléctricas en el tejido neuronal», y para otros como «deliberación» o «elección». Ninguno de estos vocabularios tiene privilegios sobre otro.

¿Qué papel desempeña la «dignidad humana» en esta concepción del yo? Michael Sandel ofrece una buena respuesta al decir que no podemos considerarnos sujetos kantianos «capaces de constituir el significado por nuestra cuenta», como electores rawlsianos,

> ...sin un gran coste para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que vivir a tenor de ellas es inseparable de concebirnos como las personas particulares que somos —miembros de esta familia o comunidad o nación o pueblo, titulares

de esta historia, como hijos e hijas de aquella revolución, como ciudadanos de esta república.[1]

Yo diría que la fuerza moral de semejantes lealtades y convicciones consiste *por completo* en este hecho, y en que nada más tiene fuerza moral *alguna*. No hay «fundamento» para estas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias y deseos y emociones que las apoyan se solapan con muchas de otros miembros del grupo con los que nos identificamos para los fines de la deliberación moral o política, y el hecho adicional de que éstos son los rasgos *distintivos* de ese grupo, rasgos que éste utiliza para construir su autoimagen mediante contrastes con otros grupos. Esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la «dignidad humana intrínseca» es la dignidad comparativa de un grupo con el que una persona se identifica. Las naciones o iglesias o movimientos son, según esta concepción, ejemplos históricos resplandecientes no porque reflejen rayos que emanan de una fuente superior, sino por los efectos de contraste —por la comparación con otras comunidades peores—. Las personas tienen dignidad no en virtud de una luminiscencia interior, sino porque comparten estos efectos de contraste. Un corolario de esta concepción es que la justificación moral de las instituciones y prácticas de nuestro grupo —por ejemplo, de la burguesía contemporánea— es en lo sustancial cuestión de narrativas históricas (incluidos los escenarios sobre lo que es probable que suceda en determinadas contingencias del futuro), en vez de metanarrativas filosóficas. El respaldo principal de la historiografía no es la filosofía, sino las artes, que sirven para desplegar y modificar la autoimagen de un grupo, por ejemplo, vituperando a sus héroes, diabolizando a sus enemigos, estableciendo diálogos entre sus miembros y volviendo a enfocar su atención.

Un corolario adicional es que la distinción entre moralidad y prudencia parece ahora una distinción entre apelaciones a dos partes de la red en que consiste el yo —partes separadas por límites borrosos y en constante cambio—. Una parte consiste en aquellas creencias, deseos y emociones que se solapan con los de la mayoría de los demás miembros de una comunidad con la que, para los fines de la deliberación, nos identificamos, y que contrasta con los de la mayoría de los miembros de otras comunidades con las que contrasta la

1. *Liberalism and the limits of justice* (Nueva York, Cambridge University Press, 1982), pág. 179. El importante libro de Sandel argumenta con maestría que Rawls no puede naturalizar a Kant y conservar aún la autoridad metaética de la «razón práctica» kantiana.

nuestra. Una persona apela a la moralidad en vez de a la prudencia cuando apela a este solapamiento, a esta parte común de sí misma, a aquellas creencias y deseos y emociones que le permiten decir «NOSOTROS no hacemos ese tipo de cosas». La moralidad es, como ha dicho Wilfrid Sellars, cuestión de «nos-intenciones». La mayoría de los dilemas morales son así reflejo del hecho de que la mayoría de nosotros nos identificamos con diversas comunidades diferentes y somos igualmente reacios a marginarnos en relación a cualquiera de ellas. Esta diversidad de identificaciones aumenta con la educación, igual que el número de comunidades con las que puede identificarse una persona aumenta con la civilización.

Las tensiones intrasociales, del tipo de las que, como con razón dice Dworkin, caracterizan a nuestra sociedad pluralista, raramente se resuelven apelando a principios generales del tipo de los que considera necesarios Dworkin. Lo más frecuente es que se resuelvan apelando a lo que denomina «convención y anécdota». El discurso político de las democracias es, en el mejor de los casos, el intercambio de lo que Wittgenstein denominaba «recordatorios de un propósito particular» —anécdotas sobre los efectos anteriores de diversas prácticas y predicciones de lo que sucederá si se modifica, o a menos que se modifique, alguna de aquellas—. Las deliberaciones morales del liberal burgués posmoderno consisten sustancialmente en este mismo tipo de discurso, evitando la formulación de principios generales excepto cuando la situación puede exigir esta táctica particular —como cuando se redacta una constitución, o las normas a memorizar para los niños pequeños—. Es útil recordar que esta concepción de la deliberación moral y política fue un lugar común entre los intelectuales norteamericanos de la época en que Dewey —un posmoderno antes de su época— era el filósofo norteamericano dominante, una época en la que el «realismo jurídico» se consideraba más un pragmatismo deseable que un subjetivismo carente de principios.

También es útil reflexionar sobre las razones por las que esta tolerancia a la anécdota fue sustituida por una nueva vinculación a principios. Creo que parte de la explicación es que la mayoría de los intelectuales norteamericanos de la época de Dewey aún pensaban que su país era un ejemplo histórico resplandeciente. Se identificaron fácilmente con él. La mayor razón individual de esta pérdida de identificación fue la guerra de Vietnam. La guerra hizo que algunos intelectuales se marginasen por completo. Otros intentaron rehabilitar nociones kantianas para decir, con Chomsky, que la guerra no sólo traicionaba las esperanzas e intereses y autoimagen, sino que era *inmoral*, era una guerra en la que ante todo no teníamos *derecho* a entrar.

Dewey habría considerado absurdos estos intentos de autocastigo. Pueden haber servido a una finalidad catártica útil, pero su efecto a largo plazo ha sido separar a los intelectuales del consenso moral de la nación en vez de modificar ese consenso. Además, el hegelianismo naturalizado de Dewey se solapa más con los sistemas de creencias de las comunidades de que necesitamos hablar nosotros los burgueses prósperos de Norteamérica que un kantismo naturalizado. Así, una revisión de la perspectiva deweyana puede ponernos en mejor situación para mantener cualquier conversación entre las naciones que aún sea posible, además de situar mejor a los intelectuales norteamericanos para conversar con sus conciudadanos.

Voy a concluir abordando dos objeciones a lo que he venido diciendo. La primera objeción es que según mi concepción, un niño encontrado en el bosque, superviviente de una nación masacrada cuyos templos han sido arrasados y sus libros quemados, no participa de la dignidad humana. Ésta es realmente una consecuencia, pero de ella no se sigue que pueda ser tratado como un animal. Pues forma parte de la tradición de *nuestra* comunidad el que un ser humano extraño al que se ha despojado de toda dignidad ha de ser integrado con, o revestido de, dignidad. Este elemento judío y cristiano de nuestra tradición lo invocamos graciosamente los ateos *sui generis* como yo, que desearía dejar que las diferencias como las que se dan entre el kantiano y el hegeliano siguieran siendo «meramente filosóficas». La existencia de los derechos humanos, en el sentido a que nos referimos en este debate metaético, tiene tanta o tan poca relevancia para nuestro trato de un niño así como la cuestión de la existencia de Dios. Creo que ambas tienen igualmente poca relevancia.

La segunda objeción es que lo que he venido denominando «posmodernismo» debe denominarse mejor «relativismo», y que el relativismo se refuta a sí mismo. Sin duda, el relativismo se refuta a sí mismo, pero hay una diferencia entre decir que cada comunidad es tan buena como cualquier otra y decir que tenemos que actuar a partir de las redes que somos, de las comunidades con las que nos identificamos actualmente. El posmodernismo no es más relativista que la sugerencia de Hilary Putnam de que dejemos de intentar una «perspectiva divina» y constatemos que «sólo podemos esperar crear una concepción más racional de la racionalidad o una mejor concepción de la moralidad si operamos desde dentro de nuestra tradición».[2] La concepción de que cada tradición es tan racional o moral como cual-

2. *Reason, truth and history* (Nueva York, Cambridge University Press, 1981), pág. 216.

quier otra sólo la podría tener un dios, alguien que no tuviese necesidad de utilizar (sino sólo de mencionar) los términos «racional» o «moral», porque no tiene necesidad de indagar o deliberar. Un ser así habría escapado de la historia y la conversación a la contemplación y la metanarrativa. Acusar al posmodernismo de relativismo es intentar poner una metanarrativa en boca del posmoderno. Esto es lo que se hace si se identifica el «tener una posición filosófica» con tener disponible una metanarrativa. Si insistimos en semejante definición de «filosofía», entonces el posmodernismo es postfilosófico. Pero lo mejor sería cambiar la definición.[3]

3. Examino esta redefinición en la Introducción a *Consequences of pragmatism* (Minneápolis, University of Minnesota Press, 1982).

CAPÍTULO 13

SOBRE EL ETNOCENTRISMO: RESPUESTA A CLIFFORD GEERTZ

En su provocativo artículo sobre «Los usos de la diversidad», el profesor Geertz afirma que el etnocentrismo relega las distancias y asimetrías entre los individuos o grupos a «un ámbito de diferencia reprensible o ignorable, mera falta de parecido». Ésta es una buena descripción de la manera en que tratamos a las personas a las que consideramos que no vale la pena comprender: a aquellas a las que consideramos irredimiblemente insensatas, estúpidas, abyectas o pecaminosas. A semejantes personas no las consideramos posibles interlocutores, sino, a lo sumo, medios para un fin. Pensamos que no tenemos que aprender de estas personas, pues preferiríamos morir antes que compartir las creencias que suponemos centrales para su autoidentidad. Algunas personas conciben en estos términos a los judíos y a los ateos. Otras piensan de este modo sobre los nazis y los fundamentalistas religiosos.

Cuando los liberales burgueses empezamos a pensar de este modo —cuando, por ejemplo, reaccionamos a los nazis y a los fundamentalistas con indignación y desprecio— tenemos que pensarlo dos veces. Pues estamos ejemplificando la actitud que afirmamos detestar. Preferiríamos morir a ser etnocéntricos, pero el etnocentrismo es precisamente la convicción de que preferiríamos morir antes que compartir determinadas creencias. Entonces nos preguntamos si nuestro propio liberalismo burgués no es sólo un ejemplo más de sesgo cultural.

Semejante desconcierto nos deja expuestos a la sugerencia de que la cultura de la democracia liberal occidental está de algún modo «en pie de igualdad» con la de los vándalos y la de los Ik. Empezamos así a preguntarnos si nuestros intentos por hacer que otras partes del mundo adopten nuestra cultura son de diferente especie de los esfuerzos de los misioneros fundamentalistas. Si seguimos demasiado lejos esta línea de pensamiento, llegamos a ser lo que en ocasiones se denomina liberales «húmedos». Empezamos a perder capacidad de indignación moral, capacidad de sentir desprecio. Se

disuelve nuestro sentido de la identidad. Ya no podemos sentir orgullo por ser liberales burgueses, por formar parte de una gran tradición, ciudadanos de una cultura nada mediocre. Hemos llegado a tener una mente tan abierta que se nos ha salido el cerebro.

Esta quiebra de la autoconfianza moral, lo que Geertz denomina «la desesperada tolerancia del cosmopolitismo de la UNESCO», provoca una reacción en la dirección del antiantietnocentrismo —la dirección ilustrada por los pasajes de Lévi-Strauss y míos que cita Geertz—. Esto a su vez provoca la contrarreacción de Geertz que, por ejemplo, dice lo siguiente: «Cualquier filosofía moral tan temerosa de sucumbir al relativismo obtuso o al dogmatismo trascendental que no pueda pensar en nada mejor que hacer con los demás tipos de vida que hacerlos parecer peor que el nuestro está meramente destinada a propiciar las actitudes condescendientes». Geertz teme que si la reacción antiantietnocéntrica va demasiado lejos nos limitaremos a concebir las comunidades humanas como «mónadas semánticas, casi sin ventanas».

Algunas comunidades humanas son mónadas semejantes, y otras no. Nuestra cultura liberal burguesa no lo es. Por el contrario, es una cultura que se enorgullece de agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar constantemente sus simpatías. Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre los héroes a los que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de simpatía y tolerancia. Entre los enemigos que sataniza se encuentran las personas que intentan reducir esta capacidad, los etnocéntricos viciosos. El antiantietnocentrismo no es el intento de modificar los hábitos de nuestra cultura, de tapiar de nuevo las ventanas. Más bien es un intento para hacer frente al fenómeno del liberalismo excesivo corrigiendo el hábito de nuestra cultura de ofrecer un fundamento filosófico a su deseo de ventanas. El antiantietnocentrismo no dice que estemos atrapados en nuestra mónada o nuestro lenguaje, sino meramente que la mónada con ventanas en la que vivimos no está vinculada más estrechamente a la naturaleza de la humanidad o a las exigencias de la racionalidad que las mónadas relativamente carentes de ventanas que nos rodean.

Voy a detenerme después en este punto, pero antes desearía comentar el caso de Geertz del indio ebrio y la máquina de diálisis.[1]

1. En este «caso», un indio americano alcohólico del suroeste de los Estados Unidos, al que le llegó el turno de la cola, fue autorizado a iniciar y seguir el tratamiento con diálisis aun cuando se negó a seguir la prescripción médica de dejar de beber.

Este caso me parece a mí diferente de lo que le parece a Geertz. Así pues, voy a empezar a explicar cómo lo interpreto yo, para comentar luego la manera en que lo interpreta Geertz.

Mi propia reacción al caso tal como lo presenta Geertz es que no es especialmente deprimente, sino más bien jubiloso. Muestra que nuestras instituciones liberales funcionan bien y sin dificultades. Geertz afirma que «la cola [para la máquina de diálisis] estaba organizada según criterios de gravedad de la necesidad y orden de solicitud». Así debería haberlo estado. Como según dice «el indio ya estaba en la máquina en el momento en que se puso de manifiesto el problema» los médicos «no se atrevieron» a separarle de la máquina. Y a continuación añade, entre paréntesis, «y supongo que no se les habría permitido». Realmente no se les habría permitido, y esto es lo que encuentro motivo de júbilo. Si hubiesen intentado separarle de la máquina, los medios de comunicación y los abogados especializados en práctica profesional indebida se hubieran echado encima de ellos al día siguiente. Todo el aparato del estado democrático liberal, un aparato para el cual la prensa es tan esencial como los funcionarios de los tribunales, garantizó que tan pronto como el indio decidió ponerse en la cola, iba a tener más años para beber de los que hubiera tenido en caso contrario.

Geertz afirma que éste era «un caso difícil y concluyó de difícil manera». Sin duda, desde el punto de vista legal no fue un caso difícil. Sin duda existió una justicia procesal. No parece tampoco difícil desde un punto de vista moral. Es moralmente satisfactorio pensar que las decisiones de vida o muerte se toman sobre la base de «la gravedad de la necesidad y la prioridad de la solicitud» —en vez de, por ejemplo, en razón de la influencia política o económica, de la pertenencia a una familia o de las simpatías de los concurrentes—. Nos enorgullece moralmente el hecho de que nuestra sociedad transfiera estas decisiones a los mecanismos de la justicia procesal.

Geertz prosigue diciendo que «no puede ver que más etnocentrismo, más relativismo o más neutralidad hubiesen mejorado las cosas (aunque sí lo habría hecho una mayor imaginación)». Estoy de acuerdo en que ninguna posición o estrategia filosófica podría haber mejorado las cosas, pero no estoy seguro de qué es lo que según él podría haber mejorado la imaginación, porque no estoy seguro de qué había que mejorar. Entiendo que Geertz opina que los doctores po-

---

Murió después de unos años de diálisis, presumiblemente en parte por su hábito a la bebida. Geertz utilizó este caso para ilustrar el dilema moral de los médicos —por extensión de la sociedad «ilustrada»— enfrentados a valores y conductas hostiles a los suyos propios, de carácter «liberal».

drían haberse sentido menos trastornados por la negativa del indio a ser un buen paciente si hubiesen sido capaces de ponerse en su pellejo. Pero no está claro que se trastornasen mucho en un primer momento. En realidad no queremos que los médicos diferencien entre el valor de las vidas que salvan, como tampoco queremos que los abogados defensores se preocupen demasiado por la inocencia de sus clientes, o que los maestros se preocupen porque sus estudiantes hagan un mejor uso de la educación que se les ofrece. Una sociedad centrada en torno a la justicia procesal necesita agentes que no atiendan demasiado a estas cuestiones.

Geertz afirma que «nadie en este episodio aprendió mucho sobre sí mismo o sobre cualquier otro», que «todo el asunto tuvo lugar en la oscuridad». Al final de su artículo sugiere que los médicos «desconocieron el grado en que él [el indio] había obtenido sus ideas y el amargo sentido que por lo tanto hay en ellas», y «la comprensión del terrible camino que tenía que recorrer para llegar hasta ellas así como de lo que es —el etnocentrismo y los crímenes que legitima— lo que las hace parecer tan terribles». Lo que tiene Geertz y presumiblemente no tuvieron los médicos es el conocimiento de qué significaba ser miembro de esa tribu india antes, durante y después de la conquista de esa tribu por los blancos.

Quiero señalar dos ideas sobre esta diferencia entre Geertz y los médicos. En primer lugar, el hecho de que muchos médicos, abogados y maestros no sean capaces de imaginarse en la piel de sus pacientes, clientes y estudiantes no muestra que algo esté teniendo lugar en la oscuridad. Tienen la suficiente luz como para hacer su trabajo, y para hacerlo bien. El único sentido en el que algo tuvo lugar en la oscuridad es el sentido en que *todas* las relaciones humanas al margen del amor tienen lugar en la oscuridad. Éste es un sentido extenso de «en la oscuridad» análogo al sentido extenso de «solo» según el cual millones de mortales vivimos solos. Cuando marcamos al psicópata, o enviamos al cadalso al criminal de guerra, estamos actuando, en este sentido extenso, en la oscuridad. Pues si hubiésemos observado crecer al criminal de guerra, cómo ha recorrido el camino que ha recorrido, podríamos haber tenido dificultad en reconciliar las exigencias del amor y las de la justicia. Pero es bueno para la sociedad que en la mayoría de los casos nuestra ignorancia nos permita evitar este dilema. La mayor parte de las veces, con la justicia ha de bastar.

La segunda idea, y más importante, que quiero resaltar acerca de Geertz y los médicos es que la grandeza de nuestra sociedad liberal reside en que otorga poder a personas como Geertz y a sus cole-

gas antropólogos, así como a personas como los doctores. Los antropólogos, y los demás conocedores de la diversidad como Geertz, son las personas a las que se faculta y de las que se espera que amplíen el alcance de la imaginación de la sociedad, abriendo con ello las puertas de la justicia procesal a personas a las que había estado cerrada. ¿Cómo es que, después de todo, se permitió ingresar al indio en la clínica? ¿Por qué existen indios ebrios, en palabras de Geertz, «que forman parte de la Norteamérica contemporánea tanto» como los médicos *yuppies*? Más o menos porque los antropólogos lo han hecho posible. Los indios ebrios eran más comunes en Norteamérica hace cien años que ahora, pero los antropólogos eran menos comunes. Dada la falta de intérpretes congeniales que pudiesen situar su conducta en el contexto de un conjunto de creencias y deseos no conocidos, los indios ebrios no formaban parte de la Norteamérica del siglo XIX: es decir, la gran mayoría de norteamericanos del siglo XIX no tenían más noticia de ellos que de los psicópatas criminales o de los idiotas de pueblo. Los indios, tanto ebrios como sobrios, eran no personas, sin dignidad humana, simples medios para los fines de nuestros abuelos. Los antropólogos hicieron que nos resultase difícil seguir concibiéndolos de ese modo, y con ello los convirtieron en «parte de la Norteamérica contemporánea». Formar parte de una sociedad es, en el sentido que aquí nos ocupa, ser integrado como posible interlocutor por aquellos que configuran la autoimagen de esa sociedad. Los medios de comunicación, espoleados por los intelectuales en general y por los antropólogos en particular, han convertido a los indios en interlocutores semejantes. Pero si los antropólogos no hubiesen simpatizado con los indios, hubiesen aprendido de ellos y les hubiesen querido en ocasiones, los indios habrían seguido siendo invisibles para los agentes de la justicia social. Nunca habrían llegado a entrar en la cola.

Permítaseme ahora sacar algunas conclusiones de lo que he venido diciendo sobre el caso de Geertz. La principal es que las tareas de una democracia liberal se dividen entre los agentes del amor y los agentes de la justicia. En otras palabras, una democracia así utiliza y faculta tanto a los especialistas de la diversidad como a los guardianes de la universalidad. Los primeros insisten en que existen pueblos fuera que la sociedad no ha percibido. Hacen visibles a estos candidatos al ingreso mostrando cómo explicar su extraña conducta en términos de un conjunto de creencias y deseos coherentes, si bien no conocidos —en vez de explicar esta conducta con términos como estupidez, locura, perversidad o pecado—. Los últimos, los guardianes de la universalidad, aseguran que una vez que estas personas son admitidas como ciudadanos, una vez que los especialistas

de la diversidad han proyectado la luz sobre ellos, son tratados igual que el resto de nosotros.

El instrumento de nuestra sociedad para resolver lo que Geertz denomina «cuestiones sociales críticas centradas alrededor de la diversidad cultural» consiste simplemente en tener a mano muchos agentes del amor, y muchos especialistas de la diversidad. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía van a proporcionar reglas para resolver semejantes cuestiones. Reconoce que en los últimos siglos el progreso moral ha debido más a los especialistas de la particularidad —historiadores, novelistas, etnógrafos y periodistas de escándalo, por ejemplo— que a especialistas de la universalidad como los teólogos y filósofos. La formulación de principios morales generales ha sido menos útil para el desarrollo de las instituciones liberales que la expansión gradual de la imaginación de quienes ostentan el poder, su disposición gradual a utilizar el término «nosotros» de forma que incluya tipos de personas cada vez más diferentes. Obras como *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels y los escritos de personas como Harriet Beecher Stowe, Fenellosa, y Malinowski, hicieron más que la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels o que los escritos de Mill y Dewey para justificar la existencia de los foráneos débiles ante los miembros poderosos de la sociedad.

Por ello tiendo a dejar de lado los interrogantes que plantea Geertz sobre la resolución de las cuestiones sociales creadas por la diversidad cultural diciendo que simplemente deberíamos seguir haciendo lo que nuestra sociedad liberal ya está haciendo: prestar oído a los especialistas en la particularidad, permitirles cumplir su función como agentes del amor, y esperar que sigan ampliando nuestra imaginación moral. En el antiantietnocentrismo que describe Geertz no hay nada incompatible con esta esperanza.

Permítaseme volver ahora a una defensa explícita de este antiantietnocentrismo que esbocé anteriormente. No debe pensarse que este minimovimiento formula una gran concepción filosófica sobre la naturaleza de la cultura ni recomienda una política social. Más bien, debería entenderse como un intento de resolver un pequeño problema psicológico local. Este problema psicológico se encuentra únicamente en el alma de los liberales burgueses que no se han vuelto aún posmodernos, aquellos que todavía utilizan la retórica racionalista de la Ilustración para respaldar sus ideas liberales. Estos liberales se aferran a la noción ilustrada de que existe algo llamado naturaleza humana común, un sustrato metafísico en el que están incorporadas cosas llamadas «derechos», y que este sustrato tiene prioridad

moral sobre todas las superestructuras meramente «culturales». El mantener esta idea lleva a la paradoja autorreferencial tan pronto como el liberal empieza a preguntarse si su creencia en semejante sustrato es ella misma un sesgo cultural. Los liberales que son a la vez conocedores de la diversidad y racionalistas ilustrados no pueden salir de este aprieto. Su racionalismo les compromete a dar sentido a la distinción entre juicio racional y sesgo cultural. Su liberalismo les fuerza a denominar cualesquiera *dudas* sobre la igualdad humana un resultado de semejante sesgo irracional. Pero su conocimiento de la diversidad le obliga a constatar que la mayoría de los habitantes del planeta sencillamente no creen en la igualdad humana, que semejante creencia es una excentricidad occidental. Dado que piensan que sería descaradamente etnocéntrico decir: «¿Y qué?: Nosotros los liberales occidentales *creemos* en ella, y tanto mejor para nosotros», se quedan pegados.

Los anti-antietnocéntricos sugieren que los liberales deberían decir exactamente eso, y que simplemente deberían desechar la distinción entre juicio racional y sesgo cultural. La Ilustración había esperado que la filosofía justificaría los ideales liberales y fijaría los límites a la tolerancia liberal apelando a criterios de racionalidad transculturales. Pero los filósofos en la tradición de Dewey ya no hacen semejante intento. Nos dicen que vamos a tener que formular los límites caso a caso, bien por intuición o por compromiso en el diálogo, en vez de por referencia a criterios estables. Nosotros los liberales burgueses posmodernos no tachamos ya de «necesarios» o «naturales» nuestras creencias y deseos centrales y de «contingentes» o «culturales» los periféricos. Ello se debe en parte a que los antropólogos, novelistas e historiadores han realizado una buena labor mostrándonos la contingencia de las diversas supuestas necesidades. En parte, ello lo debemos a filósofos como Quine, Wittgenstein y Derrida, quienes nos han hecho recelar de la idea misma de una distinción entre necesario y contingente.

Estos filósofos definen la naturaleza humana mediante la metáfora de un retejido continuo de una urdimbre de creencias y deseos. Si adoptamos esta metáfora concebiremos esta urdimbre como un tejido inconsútil, en el sentido de que ya no utilizaremos distinciones epistemológicas para dividirlo. Ya no pensaremos que tenemos «fuentes» fiables de conocimiento llamadas «razón» o «sensación», ni otras no fiables llamadas «tradición» u «opinión común». Dejaremos de lado distinciones como la de «conocimiento científico frente a sesgo cultural», y «cuestión de hecho frente a cuestión de valor».

Estas distinciones se utilizaron en el pasado para distinguir las creencias que parecían especialmente claras y distintas de las que

parecían relativamente opinables, aquellas sobre las que conscientemente intentábamos mantener una actitud abierta. Pero a falta de ellas es natural que busquemos otros términos que sirvan para la demarcación —si bien sólo con carácter temporal y para ciertos fines— del centro de nuestro yo respecto a su periferia. Normalmente los términos a que recurriremos son conscientemente etnocéntricos: ser cristiano, o norteamericano, o marxista, o filósofo, o antropólogo, o liberal burgués posmoderno. Al adoptar estas caracterizaciones de nosotros mismos anunciamos a nuestro auditorio «de dónde procedemos», nuestras afiliaciones espacio-temporales contingentes.

Resumiendo, debe concebirse el antiantietnocentrismo como una protesta contra la persistencia de la retórica de la Ilustración en una época en la que nuestro conocimiento de la diversidad ha hecho que esta retórica parezca engañosa y estéril. No se trata de una reacción contra el amor, o contra la justicia o contra las instituciones liberales. Es sólo una dosis de terapia filosófica *ad hoc*, un intento para curar los calambres producidos en los liberales por lo que Bernard Williams llama «la teoría racionalista de la racionalidad» —la idea de que cuando no puedes apelar a criterios neutrales estás siendo irracional y probablemente viciosamente etnocéntrico—. Esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales puedan ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie.

Voy a concluir estos comentarios volviendo a la afirmación de Geertz de que «hemos llegado a tal punto en la historia moral del mundo que estamos obligados a pensar acerca de la diversidad [cultural] de manera bastante diferente a como hemos estado habituados a concebirla». Geertz desarrolla esta idea diciendo que «vivimos cada vez más en medio de un enorme *collage*», que «el mundo está empezando a parecerse más en cada uno de sus puntos locales a un bazar kuwaití que a un club de *gentlemen* inglés». Estas descripciones me parecen correctas, pero no veo por qué Geertz piensa que los liberales burgueses tenemos que cambiar de forma de pensar sobre la diversidad cultural para afrontar esta situación. Pues éste es precisamente el tipo de situación para afrontar la cual se *pensó* el ideal liberal occidental de justicia procedimental. John Rawls ha señalado que entre «las circunstancias históricas de la aparición de la noción liberal occidental de justicia» figura «el desarrollo del principio de tolerancia [religiosa]» y «las instituciones de las macroeconomías

de mercado». Ambas fuentes —afirma— «derivan de y fomentan la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones conflictivas y realmente incompatibles del bien que postulan los miembros de las sociedades democráticas actuales».

La idea importante es que no tenemos que aceptar mucho *más* de la cultura occidental para encontrar atractivo el ideal liberal occidental de justicia procedimental. La ventaja del liberalismo posmoderno es que reconoce que al recomendar ese ideal no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Todo lo que deberíamos hacer es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás. Podemos sugerir que la UNESCO conciba la diversidad cultural a escala universal a la manera en que nuestros antepasados de los siglos XVII y XVIII concibieron la diversidad religiosa a escala del Atlántico: como algo simplemente a *ignorar* a los efectos del diseño de las instituciones políticas. Podemos animar a crear un orden mundial cuyo modelo es un bazar rodeado por numerosos clubs privados exclusivos.

Al igual de Geertz, no he estado nunca en un bazar kuwaití (ni tampoco en un club de *gentlemen* inglés). Por ello puedo dar rienda suelta a mis fantasías. Imagino a muchas de las personas en semejante bazar como personas que prefieren morir antes de compartir las creencias de muchos de aquellos con los que regatean, y sin embargo regateando provechosamente. Obviamente un bazar así no es una comunidad, en el vigoroso sentido aprobatorio del término en que lo utilizan algunos críticos del liberalismo como Alasdair MacIntyre y Robert Bellah. A menos que todos estén bastante de acuerdo en qué se considera un ser humano decente y qué no, no se puede tener una trasnochada *Gemeinschaft*. Pero se *puede* tener una sociedad civil de tipo democrático burgués. Todo lo que se necesita es la capacidad de controlar nuestros sentimientos cuando una persona radicalmente diferente se presenta en el ayuntamiento, en la verdulería o en el bazar. Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros *partenaires* morales.

Los liberales húmedos sentirán rechazo a esta sugerencia de que la exclusividad del club privado pueda ser un rasgo *crucial* de un orden mundial ideal. Parecerá una traición a la Ilustración imaginarnos bregando con un mundo de narcisistas morales, que se congra-

tulan de ni conocer ni preocuparse por cómo son las personas del club que hay en el otro lado del bazar. Pero si olvidamos el ideal ilustrado de autorrealización de la humanidad como tal, podemos disociar la libertad y la igualdad de la fraternidad. Si atendemos más bien a los informes de nuestros agentes de amor, de nuestros especialistas de la diversidad, podemos convenir con Lévi-Strauss en que esta exclusividad es una condición adecuada y necesaria de nuestra identidad personal. Al atender a los informes de nuestros agentes de justicia, podemos ver cómo estos vigorosos yoes exclusivistas y etnocéntricos pueden cooperar para mantener abierto el bazar, para mantener funcionando las instituciones de la justicia procedimental. Al confrontar ambos tipos de informes, constatamos que la Ilustración no debió haber ansiado una comunidad universal cuyos ciudadanos comparten aspiraciones comunes y una cultura común. Entonces no ensayaremos una sociedad que hace de la aquiescencia a creencias sobre el sentido de la vida humana o a determinados ideales morales un requisito para la ciudadanía. No aspiraremos a nada más fuerte que al compromiso con la justicia procedimental rawlsiana —un compromiso moral cuando lo formulan los miembros de algunos clubs (por ejemplo, el nuestro) pero una cuestión de conveniencia cuando lo formulan los miembros de otros. La síntesis política definitiva del amor y la justicia puede resultar así un *collage* de densa textura del narcisismo privado y el pragmatismo público.

CAPÍTULO 14

COSMOPOLITISMO SIN EMANCIPACIÓN: RESPUESTA A JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

En la forma que le dio John Dewey, el pragmatismo es una filosofía adaptada a las necesidades del liberalismo político, una forma de que el liberalismo político parezca bueno a personas con gusto filosófico. Ofrece un fundamento para el ensayismo no ideológico, comprometedor y reformista (lo que Dewey llamó «experimentalismo»). Afirma que las distinciones categóricas del tipo de las que normalmente invocan los filósofos sólo son útiles en cuanto facilitan la conversación sobre lo que tenemos que hacer a continuación. Estas distinciones —afirma Dewey— deberían eliminarse o diluirse tan pronto como empezamos a obstaculizar esta conversación —a bloquear el camino de la indagación.

Dewey piensa que el ensayo, el compromiso y las síntesis difusas suelen ser políticamente menos peligrosas que la claridad cartesiana. Ésta es una razón por la que sus libros suelen considerarse insípidos y aburridos. Pues ni formula una nueva y excitante oposición binaria en cuyos términos elogiar el bien y condenar el mal, ni distingue entre las oposiciones binarias malas y alguna nueva forma de discurso maravillosa que de algún modo evite la utilización de semejantes oposiciones. Simplemente nos insta a estar en guardia contra la utilización de instrumentos intelectuales que son útiles en un determinado entorno sociocultural una vez que ha cambiado este entorno, a tener presente que podemos tener que inventar nuevos instrumentos para hacer frente a situaciones nuevas.

Dewey pasó la mayor parte de su tiempo refutando la idea misma de «naturaleza humana» y de «fundamentos filosóficos» en el pensamiento social. Pero pasó la otra mitad confeccionando un relato sobre la historia universal —un relato de progreso según el cual los movimientos contemporáneos de reforma social en las democracias liberales son parte del mismo movimiento general que el derrumbe del feudalismo y la abolición de la esclavitud—. Ofreció una narrativa histórica en la que la democracia norteamericana es la encarnación de los mejores rasgos de Occidente, bromeando al mismo tiem-

po sobre lo que Jean-François Lyotard, en su libro *La condición posmoderna*, ha denominado «metanarrativas».

Dewey pensó que podríamos tener una narrativa histórica moralmente edificante sin molestarnos en levantar un telón metafísico frente al cual se representa esta narrativa, y sin entrar en detalles muy concretos acerca de la meta hacia la que tiende. Los seguidores de Dewey como yo desearíamos elogiar la democracia parlamentaria y el estado del bienestar como cosas muy buenas, pero sólo sobre la base de fastidiosas comparaciones con las alternativas concretas ofrecidas, y no sobre la base de la pretensión de que estas instituciones son más fieles a la naturaleza humana, o más racionales, o concuerdan mejor con la ley moral universal, con el feudalismo o con el totalitarismo. Al igual que Lyotard, deseamos desechar las *meta*narrativas. Pero, a diferencia de él, seguimos tejiendo narrativas de primer orden edificantes.

Así pues, la respuesta pragmatista a la pregunta que formula Lyotard en su artículo «La historia universal y las diferencias culturales» —«¿Podemos seguir organizando los acontecimientos que se agolpan ante nosotros en los mundos humano y no humano con la ayuda de la idea de una historia universal de la humanidad?»—[1] es que podemos y debemos, en tanto la razón de hacerlo sea elevar nuestro espíritu mediante la fantasía utópica, en vez de preparándonos con armas metafísicas. Nosotros los deweyanos podemos contar un relato sobre el progreso de nuestra especie, un relato cuyos episodios últimos subrayan cómo las cosas han ido yendo mejor en Occidente durante los últimos siglos, y que concluye con algunas sugerencias sobre cómo podrían ir mejor aún en los próximos. Pero cuando se nos pregunta sobre las diferencias culturales, sobre qué tiene que hacer nuestro relato con los chinos o los cashinahua, sólo podemos responder que, por lo que sabemos, el diálogo con estos pueblos puede ayudar a modificar nuestras ideas occidentales sobre qué instituciones pueden encarnar mejor el espíritu de la democracia social occidental.

1. Jean-François Lyotard, «Histoire universelle et differences culturelles», *Critique*, 41 (mayo de 1985), pág. 559. Este número de *Critique* incluye una traducción al francés de la versión original de mi respuesta a Lyotard, además de un artículo de Vincent Descombes («Les mots de la tribu») que comenta nuestro debate, además de un artículo mío anterior titulado «Habermas, Lyotard, y la posmodernidad», reproducido en el segundo volumen de estos artículos, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, Paidós, 1993. El número 41 de *Critique* también incluye una transcripción de una breve conversación entre Lyotard y yo.

Anticipamos, de manera vaga, una época en la que los cashinahua, los chinos y (llegado el caso) los planetas que forman el Imperio Galáctico formen parte de la misma comunidad democrática social cosmopolita. Sin duda esta comunidad tendrá instituciones diferentes a las que conocemos en la actualidad, pero suponemos que estas instituciones futuras incorporarán y extenderán el tipo de reformas por haber hecho las cuales elogiamos a nuestros antepasados. Los chinos, los cashinahua y los galácticos tendrán sin duda sugerencias sobre qué nuevas reformas se necesitan, pero no tenderemos a adoptar estas sugerencias hasta que hayamos conseguido encajarlas en nuestras aspiraciones democráticas sociales característicamente occidentales, mediante algún tipo de prudente toma y daca.

Nosotros los pragmatistas pensamos que este tipo de etnocentrismo es inevitable e inobjetable. Más o menos equivale a decir que las personas pueden cambiar racionalmente de creencias y deseos sólo manteniendo constantes la mayoría de aquellas creencias y deseos —aun cuando nunca podamos decir de antemano cuáles han de cambiar y cuáles permanecerán intactas—. («Racionalmente» significa aquí que se puede ofrecer una explicación retrospectiva de por qué se ha cambiado —cómo se invocaron creencias o deseos antiguos como justificación de los nuevos— en vez de tener que decir, desamparadamente, «simplemente sucedió; no sé cómo me convertí».) No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos intentar hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar. Eso es también lo que es de esperar que ellos hagan cuando se topan con nosotros. Si los miembros de la otra cultura protestan diciendo que esta expectativa de reciprocidad tolerante es provincianamente occidental, sólo podemos encogernos de hombros y contestar que tenemos que actuar según nuestro criterio, igual que ellos, pues no existe una plataforma de observación supercultural desde la cual situarnos. El único terreno común en el que podemos estar juntos es el definido por el solapamiento entre sus creencias y deseos comunales y los nuestros.

La utopía pragmatista no es así una utopía en la que se ha desencadenado a la naturaleza humana, sino una en la que todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear conjuntamente una sociedad universal (o galáctica), y en la que todas estas sugerencias se han expresado en encuentros libres y abier-

tos. Nosotros los pragmatistas no pensamos que existe un «género moral» natural coextenso con nuestra especie biológica, y que reúna a los franceses, los norteamericanos y los cashinahua, pero no obstante nos sentimos libres para utilizar eslóganes como el de Tennyson: «¡El Parlamento del Hombre, la Federación del Mundo!». Pues deseamos narrativas de un cosmopolitismo cada vez mayor, aunque no narrativas de emancipación, y es que pensamos que no hay nada de lo que emanciparse, igual que no había nada de lo que se emancipase la evolución biológica al pasar de los trilobites a los antropoides. No existe una naturaleza humana que estuvo antaño, o esté todavía, encadenada.[2] Más bien nuestra especie ha estado —desde que desarrolló el lenguaje— creándose una naturaleza para sí misma. Esta naturaleza se ha creado mediante síntesis cada vez mayores, más ricas, más experimentadas y más penosas, de valores opuestos.

Finalmente, nuestra especie ha estado creando una naturaleza para sí misma especialmente buena —la creada por las instituciones del Occidente liberal—. Cuando elogiamos esta realización, nosotros los pragmatistas desechamos la retórica revolucionaria de la emancipación y del desenmascaramiento en favor de la retórica reformista sobre una mayor tolerancia y un menor sufrimiento. Si tenemos presente una Idea (en el sentido kantiano, con mayúscula) es la de Tolerancia más que la de Emancipación. No vemos razón por la que las realizaciones sociales y políticas recientes o el pensamiento filosófico reciente nos impidan intentar crear una sociedad universal cosmopolita —una sociedad que encarne el mismo tipo de utopía con que terminaron las metanarrativas de emancipación cristiana, ilustrada y marxista.

Examinemos, bajo este prisma, la afirmación de Lyotard de que su pregunta «¿Podemos seguir organizando la multitud de acontecimientos humanos en una historia universal de la humanidad?» presupone que «persiste» un «nosotros», y su duda de que podamos mantener un sentido de «nosotros» tan pronto como abandonamos la idea

2. Véase Bernard Yack, *The longing for total revolution: philosophical sources of social discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, Princeton University Press, 1986). Yack describe una tradición a la que pertenecen, según yo lo veo, Foucault y Lyotard, pero no Dewey. A Dewey nunca se le ocurrió que la sociedad fuese inherentemente «represiva», o que fuese malo utilizar la bioenergía para crear sujetos. Aceptó de Hegel la idea de que para ser humano se ha de estar socializado, y que lo importante es cómo se puede maximizar tanto la riqueza de la socialización como la tolerancia de las excentricidades y desviaciones individuales. A esta pregunta sólo puede responderse ideando y organizando numerosos experimentos sociales penosos y difíciles, muchos más de los que hemos concebido hasta la fecha.

kantiana de la emancipación.[3] Mi primera reacción a estas dudas es que no necesitamos presuponer un «nosotros» *persistente*, un sujeto metafísico transhistórico, para narrar relatos de progreso. El único «nosotros» que necesitamos es uno de carácter local y temporal: «Nosotros» significa algo como «nosotros los socialdemócratas occidentales del siglo XX». Así, nosotros los pragmatistas nos limitamos a suscribir la alternativa que Lyotard denomina «narcisismo secundario».[4] Pensamos que, tan pronto como abandonamos los intentos metafísicos por encontrar un «verdadero yo» del hombre, podemos seguir hablando como los yoes históricos contingentes que resultamos ser.

Lyotard piensa que el adoptar esta alternativa nos situará a nosotros los liberales pragmáticos en la misma posición en que se encontraban los nazis: al renunciar a la unanimidad recaeremos en el terror, en una suerte de terror «cuyo fundamento en principio no es accesible a todos y cuyos beneficios no son compartibles por todos».[5] Contra esta asimilación del inevitable etnocentrismo del pragmatista con el nazismo, yo insistiría en que existe una diferencia importante entre decir «Admitimos que no podemos justificar nuestras creencias o nuestras acciones ante todos los seres humanos según son en la actualidad, pero esperamos crear una comunidad de seres humanos libres que libremente compartirán muchas de nuestras creencias y esperanzas», y decir, con los nazis, «No nos preocupa legitimarnos a los ojos de los demás». Hay una diferencia entre el nazi que dice «Somos buenos porque somos el grupo particular que somos» y el liberal reformista que dice «Somos buenos porque, más por la reflexión que por la fuerza, finalmente convenceremos a todos los demás de que lo somos». El que semejante autojustificación «narcisista» pueda evitar el terrorismo depende de si la noción de «más por persuasión que por la fuerza» tiene aún sentido después de renunciar a la idea de naturaleza humana y a la búsqueda de criterios de justificación transculturales y ahistóricos. Si he comprendido correctamente la línea de pensamiento de Lyotard, éste diría que la existencia de discursos inconmensurables e intraducibles arroja dudas sobre este contraste entre fuerza y persuasión. Lyotard ha sugerido que la quiebra de la metafísica diagnosticada por Adorno puede considerarse el reconocimiento de la «multiplicidad de los mundos de los nombres, la insuperable diversidad de las culturas».[6]

3. Lyotard, «Histoire universelle», págs. 560-561.
4. Ibid., pág. 561.
5. Ibíd., pág. 562.
6. Ibíd., pág. 564.

Según lo interpreto, Lyotard afirma que en razón de esta imposibilidad de superar la diversidad, una cultura no puede convertir a otra por la persuasión, sino sólo mediante alguna forma de fuerza «imperialista». Cuando, por ejemplo, afirma que «en una comunidad salvaje nada la motiva a convertirse argumentalmente en una sociedad de ciudadanos [el estado mundial cosmopolita de Kant]»,[7] entiendo que quiere decir que cuando los pueblos de culturas anteriores a la escritura van a las escuelas misioneras y a las universidades europeas no se están ordenando argumentalmente ellos mismos hacia el cosmopolitismo sino que más bien son modificados y aterrorizados «a la fuerza». Supongo que también diría que, cuando un antropólogo se siente tan seducido por la tribu a la que estudia que abandona Europa y «se vuelve nativo», tampoco ha sido persuadido, sino, igualmente, «aterrorizado». Lyotard estaría en lo cierto al formular estas inquietantes proposiciones si sucediese —como dice— que el antropólogo describe «las narraciones salvajes y sus reglas según reglas cognitivas, sin pretender establecer continuidad alguna entre estas últimas y su propio modo de discurso». Pero, sin duda, esto es una exageración. Después de todo, el antropólogo y el nativo concuerdan en un enorme número de lugares comunes. Habitualmente comparten creencias, por ejemplo, sobre la deseabilidad de encontrar pozos, el peligro de jugar con serpientes venenosas, la necesidad de cobijo cuando hay mal tiempo, la tragedia de la muerte de los seres queridos, el valor del coraje y la fortaleza, etc. Si no fuese así, como ha señalado Donald Davidson, es difícil ver cómo ambos habrían sido capaces alguna vez de conocer lo suficiente el lenguaje del otro para reconocerle como usuario del mismo.

Esta idea de Davidson equivale a decir que la noción de un lenguaje intraducible al nuestro carece de sentido, si «intraducible» significa «no aprendible». Si yo puedo aprender un lenguaje nativo, entonces, incluso si no puedo emparejar directamente las oraciones en ese lenguaje con las oraciones en inglés, sin duda puedo ofrecer explicaciones plausibles en inglés de por qué los nativos dicen cada una de las divertidas cosas que dicen. Puedo ofrecer el mismo tipo de interpretación a sus enunciados que el que realiza un crítico literario a los poemas escritos en una nueva jerga o al historiador de la «barbarie» de nuestros antepasados. Las diferencias culturales no son de especie diferente a las diferencias entre las teorías antiguas y nuevas («revolucionarias») propuestas en una misma cultura. El intento de prestar un respetuoso oído a las ideas de los cashinahua no es de diferente especie que el intento de prestar un respetuoso oído

7. Ibid., pág. 566.

a una sugerencia científica, política o filosófica radicalmente nueva formulada por uno de nuestros congéneres de Occidente.

Así pues, pienso que es erróneo decir, como hace Lyotard en el ensayo sobre Wittgenstein, que éste ha demostrado que «no existe una unidad del lenguaje, sino más bien islas de lenguaje, cada una de ellas regida por un sistema de reglas intraducibles al de los demás».[8] Tenemos que distinguir entre las dos tesis siguientes: 1) No existe un único lenguaje de medida, conocido de antemano, que proporcione un idioma al cual reducir cualquier teoría, jerga poética o cultura nativa nueva; y 2) existen lenguajes no aprendibles. La primera de estas tesis es común a Kuhn, Wittgenstein y al sentido común de la profesión del antropólogo. Es un corolario de la tesis pragmatista general de que no existe un marco metafísico ahistórico permanente en el cual pueda encajar todo. La segunda tesis me parece incoherente. No veo cómo podríamos averiguar cuándo nos hemos topado con una práctica humana que supiésemos lingüística y a la vez tan ajena que tuviésemos que abandonar toda esperanza de conocer cómo sería participar en ella.

Mientras que Lyotard entiende que Wittgenstein apunta a divisiones insalvables entre islas lingüísticas, según mi interpretación Wittgenstein recomienda la construcción de caminos elevados que, con el tiempo, proporcionen continuidad entre el archipiélago en cuestión y el territorio continental. Estos caminos no asumen la forma de manuales de traducción, sino más bien un tipo de técnica cosmopolita cuya adquisición nos permite avanzar y retroceder entre sectores de nuestra propia cultura y nuestra propia historia —por ejemplo, entre Aristóteles y Freud, entre el juego de lenguaje del culto y el del comercio, entre los idiomas de Holbein y de Matisse—. Según mi interpretación, Wittgenstein no nos previene contra los intentos de traducir lo intraducible, sino más bien contra el desafortunado hábito filosófico de pensar que los diferentes lenguajes encarnan sistemas de reglas incompatibles. Si se los concibe de este modo, la falta de un sistema dominante de metarreglas para emparejar oraciones —el tipo de sistema que antes se suponía que las metanarrativas nos ayudarían a conseguir— nos resultará desastroso. Pero si se considera el aprendizaje del lenguaje como la adquisición de una habilidad, no nos sentiremos tentados a preguntar qué metahabilidad permite semejante adquisición. Supondremos que todo lo que se necesita es curiosidad, tolerancia, paciencia, suerte y trabajo duro.

Esta diferencia entre concebir el dominio lingüístico como una

8. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel* (Paris, Éditions Galilée, 1984), pág. 61.

aprehensión de reglas y como una técnica no articulable puede parecer muy distanciada de la cuestión de la posibilidad de la historia universal. Por ello, permítaseme conectar ambos temas. He venido sugiriendo que Lyotard considera que los lenguajes están divididos entre sí por sistemas incompatibles de reglas lingüísticas, con lo que se compromete a lo que Davidson ha denominado «el tercer y quizás último dogma del empirismo: la distinción entre esquema y contenido».[9] En particular, está comprometido con la tesis de que podemos distinguir útilmente entre cuestiones de hecho y cuestiones lingüísticas, una tesis que ha sido atacada por Dewey y Quine. Me parece que sólo con la ayuda de esa distinción puede Lyotard arrojar dudas sobre el intento pragmatista de concebir la historia de la humanidad como la historia de la sustitución gradual de la fuerza por la persuasión, la extensión gradual de determinadas virtudes típicas del Occidente democrático. Pues sólo la tesis de que es imposible una medida común proporcionará fundamento filosófico para descartar esta sugerencia, y sólo la distinción entre lenguaje y hecho dará sentido a la tesis de que la inconmensurabilidad es algo más que un inconveniente pasajero.

Puedo intentar expresar esta idea en el vocabulario del propio Lyotard retomando sus distinciones entre *litige* y *différend*, y entre *dommage* y *tort*. Lyotard define *différend* como un caso en el que «a un acusado se le priva de medios para defenderse, y por lo tanto se convierte en una víctima», un caso en el que las reglas de resolución de conflictos aplicables al caso están formuladas en el idioma de una de las partes de modo que la otra parte no puede explicar cómo ha sido lesionada.[10] En cambio, en el caso de *litige*, en el que se trata de *dommage* en vez de *tort*, ambas partes concuerdan en la manera de formular las cuestiones y en los criterios a aplicar para resolverlas. En una síntesis muy interesante y esclarecedora de problemas filosóficos y políticos, Lyotard sugiere que podemos concebir todo, desde las paradojas semánticas de la autorreferencia a los conflictos anticolonialistas, en términos de estos contrastes. Utilizando este vocabulario, las dudas de Lyotard sobre la historia universal pueden formularse diciendo que el intento pragmático-liberal de concebir la historia como el triunfo de la persuasión sobre la fuerza intenta concebir la historia como un largo proceso de litigio, en vez de como una secuencia de *différends*.

Mi réplica general a estas dudas consiste en decir que el libera-

9. Donald Davidson, «On the very idea of a conceptual scheme» en sus *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. 189.

10. Jean-François Lyotard, *Le différend* (París, Éditions Minuit, 1983), págs. 24-25.

lismo político equivale a la sugerencia de que intentemos sustituir los *différends* por litigios todo lo que podamos, y que no existe una razón filosófica *a priori* por la que este intento tenga que fracasar, igual que (*pace* el cristianismo, Kant y Marx) no existe una razón *a priori* por la que tenga que triunfar. Pero también quiero plantear dudas sobre la elección terminológica de Lyotard. Me parece una mala idea —y en realidad una idea sospechosamente kantiana— concebir la indagación según el modelo del procedimiento judicial. La tradición filosófica ha representado la comparecencia de instituciones o teorías ante el tribunal de la razón pura. Si éste fuera el único modelo disponible, Lyotard tendría razón cuando pregunta «¿Qué lenguaje hablan los jueces?». Pero Dewey quiso liberarse de la idea de que las ideas o prácticas nuevas podrían juzgarse por medio de criterios anteriormente existentes. Quiso que todo pudiese considerarse factible el mayor tiempo posible. Sugirió que concibiésemos la racionalidad no como la aplicación de criterios (como en un tribunal), sino como el logro del consenso (como en un consistorio municipal o en un bazar).

Esta sugerencia concuerda con la de Wittgenstein de que concibamos la competencia lingüística no como el dominio de reglas, sino como la capacidad de ponernos de acuerdo con otros jugadores de un juego de lenguaje, un juego que se desarrolla sin árbitro. Tanto Dewey como Wittgenstein adelantaron la idea que recientemente ha reformulado Stanley Fish: que los intentos por elevar «reglas» o «criterios» resultan ser intentos por hipostasiar y eternizar una práctica pasada o presente, haciendo con ello más difícil que se reforme o sustituya gradualmente esa práctica por otra diferente.[11] La idea deweyana de que la racionalidad no consiste en la aplicación de criterios va de la mano del holismo en la filosofía del lenguaje, y en particular de la afirmación de que no existen «islas lingüísticas», cosas semejantes como «esquemas conceptuales», sino sólo conjuntos de creencias y deseos ligeramente diferentes. *Pace* la interpretación que Lyotard hace de Wittgenstein, me parece profundamente no wittgensteiniano decir como él dice que «no existe una unidad del lenguaje», o que «existe una opacidad irredimible en el corazón del lenguaje».[12] Pues el lenguaje no tiene una naturaleza, como tampoco la tiene la humanidad; ambos tienen sólo una historia. Hay tanta unidad o trans-

11. Véase Stanley Fish, «Consequences» en su obra *Doing what comes naturally: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies* (Durham, N.C., Duke University Press, 1989). Este ensayo se presentó como contribución al mismo simposio para el que se redactaron los artículos de Lyotard y el mío, y se publicó conjuntamente como «La théorie est sans consequences» en *Critique*, 41 (mayo de 1985).

12. Lyotard, *Tombeau*, pág. 84.

parencia en el lenguaje como disposición a conversar en vez de a combatir. Así, hay tanto de cada cosa como lo que nosotros hagamos en el curso de la historia. La historia de la humanidad será una historia universal justamente en proporción a la cantidad de libre consenso que se consiga entre los seres humanos —es decir, en proporción a la sustitución de la fuerza por la reflexión, de los *différends* por el litigio.

Según la concepción holística del lenguaje formulada por Quine y Davidson, las distinciones entre culturas, teorías o discursos son sólo formas de dividir el *corpus* de oraciones formuladas hasta entonces en grupos. Estos grupos no se dividen entre sí por reglas lingüísticas incompatibles, ni por gramáticas recíprocamente no aprendibles. No representan más que las diferencias de opinión —el tipo de diferencias que pueden resolverse volviendo a considerar las cosas—. Así, cuando afirmamos que Aristóteles y Galileo, o los griegos y los cashinahua, o Holbein y Matisse, no «hablaban el mismo lenguaje», no deberíamos entender por ello que tenían diferentes categorías kantianas, o diferentes «reglas semánticas», con las que organizar sus experiencias. Más bien querríamos decir simplemente que tenían creencias tan dispares que no habrían tenido una forma fácil, sencilla y rápida para convencerse mutuamente de participar en un proyecto común. Este fenómeno del desacuerdo no puede explicarse diciendo que hablan lenguajes diferentes, pues éste es un tipo de explicación de *virtus dormitiva* —como explicar el hecho de que las personas hacen cosas diferentes en diferentes países señalando la existencia de costumbres nacionales diferentes.

Puedo expresar el desacuerdo entre Lyotard y yo de otro modo diciendo que lo que él denomina la *défaillance* de la moralidad me parece muy cercana a la pérdida de creencia en la primera de las dos tesis que antes distinguí —la pérdida de fe en nuestra capacidad de encontrar un conjunto de criterios único que pueda aceptar todo el mundo en toda época y lugar, de inventar un único juego de lenguaje que de algún modo pueda asumir todas las funciones desempeñadas por todos los juegos de lenguaje jugados—. Pero la pérdida de esta meta teórica meramente muestra que uno de los espectáculos menos importantes de la civilización occidental —la metafísica— está en proceso de liquidación. Este fracaso en encontrar un único gran discurso de medida común, en el que escribir un manual universal de traducción (eliminando con ello la necesidad de aprender constantemente lenguajes nuevos), no hace nada para arrojar dudas sobre la posibilidad (frente a la dificultad) de un progreso social pacífico. En particular, el fracaso de la metafísica no nos impide realizar una distinción útil entre la persuasión y la fuerza. Podemos

concebir que el nativo anterior a la escritura ha sido persuadido en vez de forzado a convertirse en cosmopolita en la medida en que, una vez ha aprendido a jugar los juegos de lenguaje de Europa, decide abandonar aquellos que jugó antes —sin que se le amenace con la pérdida de alimento, cobijo o *Lebensraum* si toma la decisión contraria.

Por supuesto, es raro que a un nativo se le conceda este tipo de libre elección. Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle Gatling, y el nativo no. Por ello, normalmente *hemos* utilizado la fuerza más que la persuasión para convencer de nuestra bondad a los nativos. Es útil que nos recuerden, como hace Lyotard, nuestra hipocresía imperialista habitual. Pero los liberales occidentales también hemos creado generaciones de historiadores del colonialismo, antropólogos, sociólogos, especialistas en economía del desarrollo, etc., que nos han explicado detalladamente lo violentos e hipócritas que hemos sido. Además, los antropólogos nos han mostrado que los nativos de culturas preliterarias tienen algunas ideas y prácticas que podemos tejer útilmente con las nuestras. Estos argumentos reformistas, del tipo conocido en la tradición del liberalismo occidental, son ejemplos de la capacidad de esa tradición para modificar su orientación desde dentro, y por ello de convertir los *différends* en procesos de litigio. No hemos de mostrarnos especialmente jubilosos u optimistas por las perspectivas de semejante reforma interna, ni por la probabilidad de una victoria final de la persuasión sobre la fuerza, pensar que esta victoria es la única meta política plausible que hemos conseguido concebir —o concebir historias universales cada vez más amplias como instrumento útil para la consecución de aquella meta.

Entiendo por «cada vez más amplias» que nuestra concepción de la meta de la historia —de la naturaleza de la futura sociedad cosmopolita— cambia constantemente para dar cabida a las lecciones aprendidas de las experiencias nuevas (por ejemplo, el tipo de experiencias aplicadas por Atila, Hitler y Stalin, las experiencias narradas por los antropólogos y las proporcionadas por los artistas). Este programa deweyano de reformulación experimental constante significa que (en palabras de Lyotard) «el lugar de la primera persona» cambia constantemente. Los pragmatistas deweyanos nos animan a concebirnos como una parte de una serie de progresos históricos que gradualmente abarcarán a toda la especie humana, y están dispuestos a argumentar que el vocabulario que utilizan los demócratas sociales occidentales del siglo XX es el mejor vocabulario que ha encontrado la especie hasta el presente (por ejemplo, argumentando que el vocabulario de los cashinahua no puede combinarse con la tecno-

logía moderna y que el abandono de esa tecnología es un precio demasiado alto a pagar para obtener los beneficios de que disfrutan los cashinahua). Pero los pragmatistas están seguros de que su propio vocabulario será superado —y, desde su punto de vista, cuanto antes mejor—. Esperan que sus descendientes sean lo más condescendientes posible con el vocabulario de los liberales del siglo XX, como ellos lo son con el vocabulario de Aristóteles o de Rousseau. Lo que los vincula con los habitantes de la utopía que preveen no es la creencia de que el futuro hablará como ellos hablan, sino más bien la esperanza de que los seres humanos del futuro concebirán a Dewey como «uno de nosotros», igual que nosotros hablamos de Rousseau como «uno de nosotros». Los pragmatistas esperamos, aun sin una justificación para creerlo, que las historias universales de la humanidad del futuro describirán a los demócratas sociales occidentales en términos favorables. Pero admitimos que no tenemos una idea muy clara de cuáles serán esos términos. Sólo insistimos en que, si estos términos nuevos se han adoptado a resultas de la persuasión en vez de la fuerza, serán mejores que los que utilizamos actualmente —pues para nosotros ése es el significado analítico de «mejor».

Permítaseme concluir con una observación general sobre las relaciones entre la filosofía francesa y la norteamericana, a partir de una observación de Lyotard. Éste ha escrito que los filósofos alemanes y norteamericanos contemporáneos consideran «neoirracionalista» el pensamiento francés actual, poniendo como muestra las conferencias de Habermas en París, conferencias que Lyotard describe como «lecciones de cómo ser progresista dirigidas a Derrida y Foucault».[13] La línea deweyana que he venido adoptando en estas observaciones recuerda la «teoría consensual de la verdad» de Habermas, y puede parecer que también yo he estado ofreciendo «lecciones de progresismo». Pero creo que Lyotard equivoca la crítica que los habermasianos y los pragmatistas tienden a hacer del pensamiento francés actual. Dada nuestra concepción no criterial de la racionalidad, no tendemos a diagnosticar «irracionalismos»; como para nosotros «racional» significa meramente «persuasivo», «irracional» sólo puede significar «invocador de fuerza». No afirmamos que los pensadores franceses recurren al latigazo sistemático. Pero *tendemos* a mostrar preocupación por su antiutopismo, por su aparente falta de fe en la democracia liberal. Incluso aquellos que, como yo mismo, consideramos a Francia como la fuente del pensamiento filosófico más original actualmente producido, no podemos hacernos una idea de por qué los pensadores franceses están tan dispuestos a decir cosas

13. Ibid., pág. 81.

como «mayo de 1968 refuta la doctrina del liberalismo parlamentario».[14] Desde nuestro punto de vista, nada podría refutar esa doctrina, excepto una idea mejor de cómo organizar la sociedad. Ningún acontecimiento —ni siquiera Auschwitz— puede mostrar que deberíamos dejar de trabajar por una utopía determinada. Sólo puede conseguirlo otra utopía, más convincente.

En términos más generales, no podemos comprender por qué filósofos como Lyotard son tan propensos a considerar que acontecimientos históricos particulares demuestran la «bancarrota» de los esfuerzos a largo plazo de reforma social. Esta disposición —que es, quizás, un efecto tardío de un antiguo intento por salvar algo del marxismo, un intento que ha dado lugar al mantenimiento de determinados hábitos de pensamiento característicamente marxistas— separa a la filosofía francesa actual de la filosofía de Inglaterra, Norteamérica y Alemania. Esta disposición a interpretar realizaciones políticas, económicas y tecnológicas muy concretas, como indicación de cambios decisivos del curso de la historia, sin duda considerará muy dudosa la idea de «historia universal de la humanidad». A la inversa, la disposición a concebirlos como vicisitudes del tipo más o menos de las viejas vicisitudes conocidas es necesaria para adoptar la línea Dewey-Habermas, para seguir utilizando nociones como «persuasión en vez de fuerza» y «consenso» para enunciar las propias metas políticas. Por ejemplo, considero extraño que Lyotard deseche a la vez el proyecto de historia universal y, sin embargo, esté dispuesto a descubrir una significación histórico-universal, por ejemplo, en las nuevas tecnologías del procesamiento de la información y en las nuevas realizaciones de las ciencias físicas y biológicas. El supuesto anglosajón estándar es que la determinación de la significación histórico-universal —que decide si el mayo de 1968 o la realización del microchip fue un hito decisivo o tan sólo más de lo mismo— debería posponerse hasta más o menos un siglo después de acaecido el suceso en cuestión. Esta impresión dicta un estilo filosófico muy diferente del de Lyotard, que no intenta sacar una enseñanza filosófica de los acontecimientos actuales. La diferencia entre ese estilo y los estilos franceses actuales es, en mi opinión, la razón principal de las frecuentes rupturas de comunicación entre los filósofos norteamericanos y sus colegas franceses.

Otra manera de formular la diferencia entre estos dos estilos es decir que los filósofos franceses se especializan en intentar establecer lo que Lyotard denomina la *maîtrise de la parole et du sens* realizando una «crítica radical» —es decir, inventando un vocabu-

14. Lyotard, «Histoire universelle», pág. 563.

larió nuevo que vuelve obsoletas todas las viejas cuestiones políticas y filosóficas. En cambio, los filósofos anglosajones a menudo intentan sugerir que todo el mundo ha hablado siempre el mismo lenguaje, que las cuestiones de vocabulario son «meramente verbales» y que lo que importa es el *argumento* —un argumento que apela a «intuiciones» enunciables en el vocabulario universal que siempre ha utilizado todo el mundo—. En tanto en cuanto los anglosajones mantengamos esta concepción poco plausible, seguiremos recurriendo al torpe e inválido epíteto de «irracionalista».

Sin duda, los filósofos anglosajones harían mejor en renunciar a este epíteto, en volverse más «franceses» y en percibir que se ha de crear un vocabulario universal en vez de darse por supuesto. Pero nosotros los anglosajones sospechamos que la filosofía francesa podría sacar provecho de percibir que la adopción de un vocabulario nuevo sólo tiene sentido si se puede decir algo sobre las debilidades del viejo vocabulario desde dentro, y se puede ir hacia delante y hacia atrás, dialécticamente, entre los vocabularios antiguo y nuevo. Nos parece como si nuestros colegas franceses estuviesen demasiado dispuestos a encontrar, o a crear, una isla lingüística y luego a invitar a las personas a pasar a ella, y no suficientemente interesados en tender puentes entre estas islas y el continente.

Esta diferencia entre desear vocabularios nuevos y desear nuevos argumentos está estrechamente vinculada a la diferencia entre la política revolucionaria y la reformista. Los intelectuales anglosajones dan por supuesto que (en países como Francia y los Estados Unidos, en los que la prensa y las elecciones siguen siendo libres) la política «seria» es reformista. Desde este punto de vista, la política revolucionaria en estos países no puede ser más que exhibicionismo intelectual. En cambio, los intelectuales franceses parecen dar por supuesto que el pensamiento político «serio» es el pensamiento revolucionario, y que el ofrecer sugerencias concretas, expresadas en la jerga política del momento, al electorado o a los líderes electos es algo indigno —o, a lo sumo, algo que sólo vale la pena hacer en nuestro tiempo de ocio—. Sospecho que la diferencia entre lo que Lyotard saca de Wittgenstein y lo que yo saco de él, y también la diferencia entre la interpretación que hace Lyotard de la «posmodernidad» como cambio decisivo que hace un corte transversal a la cultura y mi opinión de ella como nada más que la encapsulación gradual y el olvido de determinada tradición filosófica, reflejan nuestras diferentes nociones de cómo deberían ocupar su tiempo los intelectuales con inquietudes políticas.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Theodor W., 54, 242, 244-245, 266, 289
Althusser, Louis, 55, 110
Anscombe, G.E.M., 158
Aristóteles, 74-77, 100, 103-104, 122-125, 139, 147, 147n, 152, 183, 215, 256n, 291, 294-296
Agustín, san, 148
Austin, J.L., 103, 220

Bacon, Francis, 72
Bain, Alexander, 26, 132, 220
Bell, Daniel, 252n
Bellah, Robert, 241, 283
Bennett, Jonathan, 215-216, 220n
Bergson, Henri, 163
Berkeley, George, 88, 179
Bernstein, Richard, 32n
Bilgrami, Akeel, 226n
Black, Max, 224, 229, 230n, 231-234, 235
Blake, William, 122
Bloom, Harold, 122, 128, 133
Blumenberg, Hans, 54n, 90n
Boyd, Richard, 77, 80, 82, 123
Boyle, Robert, 220
Brandom, Robert, 18n, 175n, 205n, 206-209

Caputo, John, 135n
Carnap, Rudolph, 71, 94, 103-105, 109, 207
Cassirer, Ernst, 223
Cavell, Stanley, 133
Churchill, Winston, 49
Chomsky, Noam, 82n, 137n, 272
Clifford, William Kingdon, 97
Comay, Rebecca, 32n
Copérnico, N., 164

Darwin, Charles, 26, 35, 93, 203n
Davidson, Donald, 15, 17n, 22, 25-30, 33, 44-46, 53, 64, 76-78, 88-89, 117, 122, 125n, 128-129, 139n, 143-146, 149-151, 157-159, 160-162, 165, 169-174, 176-177, 181-204, 209-233, 235n-236n, 241, 257, 260n, 263, 290-292, 294
Deleuze, Giles, 50n
de Man, Paul, 128
Demócrito, 163
Dennett, Daniel, 28n, 125n, 129, 138, 139
Derrida, Jacques, 128, 133-135, 138n-139n, 170-171, 203n, 208, 220, 257, 263, 281, 296
Descartes, René, 26, 99, 252, 257
Descombes, Vincent, 50n, 286n
Devitt, Michael, 178, 199-201, 202-203
Dewey, John, 15-16, 18-19, 26-27, 30-35, 41n, 55, 65-68, 72, 89, 90n, 93-97, 99-111, 114, 118-122, 128, 132, 135n, 144, 151, 157, 169, 173, 176-177, 180, 185, 189, 190-194, 199, 203n, 204-207, 241-247, 250n, 251, 253n-255n, 267, 257n, 262, 264-268, 272-273, 280, 285-286, 288n, 292-293, 295-297
Dilthey, Wilhelm, 15, 115, 128, 143, 163
Disraeli, Benjamin, 46
Donagan, Alan, 185n, 192n, 205n
Dreyfus, Herbert, 135n
Duchamp, Marcel, 127
Dummett, Michael, 17-18, 24-25, 29, 74-75, 77, 166, 176n, 181, 190, 195-203, 227-229
Dworkin, Ronald, 241-244, 247-248, 259n, 268-269, 272

Eddington, A.S., 213, 219
Eliot, T.S., 133
Emerson, Ralph Waldo, 94, 264-266
Engels, Friedrich, 178, 280
Eurípides, 39
Evans, Gareth, 139

Fenellosa, E., 280
Feyerabend, Paul, 43-44, 47-48, 73, 126, 134
Fichte, J.G., 163
Field, Hartry, 27, 178, 202
Fine, Arthur, 24n, 74-75, 79-80, 194, 204n-205n
Fish, Stanley, 116, 119, 120, 293
Fisk, Milton, 33n
Fodor, Jerry, 82n, 178-179
Foucault, Michel, 33, 43, 45-46, 54, 288n, 296

Fraser, Nancy, 32n
Frege, Gottlob, 201, 204-207
Freud, Sigmund, 122, 291

Gadamer, Hans-Georg, 48, 128, 143, 224, 241
Galileo, 35, 74-77, 116-117, 127, 147n, 294
Geach, P.T., 85
Geertz, Clifford, 133, 135n, 275-283
Giddens, Anthony, 137n
Gladstone, William, 46
Glymour, Clark, 61, 80, 95
Goodman, Nelson, 64, 223, 235n
Grene, Marjorie, 93
Grice, H.P., 215, 231
Gutting, Gary, 220n

Habermas, Jürgen, 41n, 48, 91n, 137n, 223, 231-232, 296-297
Hacking, Ian, 228n
Haeckel, Ernst Heinrich, 104
Hanson, Norwood, 134
Harman, Gilbert, 84, 213
Harré, Rom, 95
Hartman, Geoffrey, 114, 127-129
Heidegger, Martin, 15, 19, 30, 35, 48, 54, 90n, 102-109, 122, 125, 139,.144, 203n, 208-209, 216, 220-223, 241-244, 255n, 257, 257n, 264
Hegel, G.W.F., 90, 90n, 94, 103-104, 109, 114, 119-120, 128, 203n, 216, 243, 253n, 257n, 261, 267-269, 288n
Hempel, C.G., 71-73
Herodoto, 39, 46
Hesse, Mary, 45, 46, 84-85, 95, 128
Hirsch, E.D., 121, 127
Hitler, Adolf, 295
Holbein, Hans, 291, 294
Hollinger, David, 94
Hook, Sidney, 35, 94-105, 108-111
Horkheimer, Max, 242, 244-245, 251, 266
Horwich, Paul, 201n
Hume, David, 64, 66, 253, 257
Husserl, Edmund, 196n, 204n
Huxley, T.H., 90

Ignacio de Loyola, san, 245n, 255-256, 258-260

Jaeger, Werner, 125
James, Williams, 18, 29, 31n, 41, 41n, 86-88, 93, 97, 108, 114, 120, 169, 174-176, 180, 189-193, 199
Jefferson, Thomas, 239, 240n, 245, 248-249, 254n-255n, 257-259, 266
Jesucristo, 249n
Johnson, Mark, 232n, 235n

Kant, Immanuel, 118-120, 163, 168, 209, 246, 252, 256-257, 261, 267-268, 271n, 293
Kenny, Anthony, 158
Kierkegaard, Søren, 256, 261n
King, Martin Luther, 247n
Kripke, Saul, 27, 88, 123, 125n, 126, 183-184, 204n, 212
Krüger, Lorenz, 128
Kuhn, Thomas S., 43-45, 47, 60-64, 67, 73-74, 77, 95, 122, 123n, 129, 134, 147n, 291

Lakatos, Imré, 73
Lakoff, George, 232n, 235n
Leeds, Stephen, 194
Leibniz, G.W., 227
Lentricchia, Frank, 33n
Lepenies, Wolf, 128
Levenson, Michael, 236n
Levin, David, 257n
Levin, Michael, 82-83, 192n
Lévi-Strauss, Claude, 276
Lewis, C.I., 146
Lewis, David, 23-25, 28
Little, David, 255n
Locke, John, 199, 220
Lovibond, Sabina, 53n
Lutero, Martin, 294n
Lyortard, Jean-François, 269, 286-298

McCarthy, Mary, 109
McCarthy, Thomas, 16n
McDowell, John, 204n
McGinn, Colin, 17n, 136n, 139
McIntyre, Alasdair, 242-243, 264, 268, 283
McMullin, Ernan, 75, 78-80
Malinowski, Bronislaw, 280
Marcuse, Herbert, 94
Marx, Karl, 269, 293
Matisse, Henri, 291, 294
Meinong, Alexius, 136
Michaels, Walter, 118
Mill, John Sturart, 55, 99, 280
Millikan, Ruth Garrett, 28n
Milton, John, 240n
Moore, G.E., 175
Morgenbesser, Sidney, 74

Nabokov, Vladimir, 223
Nagel, Ernest, 74

Nagel, Thomas, 22-23, 26n, 29-30, 32, 84, 88, 136n, 139, 166n, 220n
Nehamas, Alexander, 133
Neurath, Otto, 49, 193n
Newton, Isaac, 85, 100, 220, 226-228
Newton-Smith, W.H., 73, 123n
Nietzsche, Friedrich, 30, 53-55, 89, 90n, 124, 204n, 255-256, 258-260, 264-269
Norris, Christopher, 32n
Nozick, Robert, 252n

Oakeshott, Michael, 45, 48, 265n, 268
Okrent, Mark, 135

Paine, Tom, 94
Papineau, David, 25-26, 27-28
Parménides, 147
Pablo, san, 220
Peirce, Charles Sanders, 16, 26, 41n, 88n, 94, 132, 137, 164, 165, 169, 175, 176n, 177-180, 182, 190, 220
Planck, Max, 148
Plantinga, Alvin, 179
Platón, 40, 53, 71, 74, 104, 107, 124, 148, 161-163, 169-171, 193, 198-199, 204n, 220, 249n, 261
Platts, Mark, 204n
Plotino, 104-107
Polanyi, Michael, 45, 95
Popper, Karl, 41n
Protágoras, 48n
Ptolomeo, 164
Putman, Hilary, 22-23, 28-30, 31n, 43-47, 53-54, 74, 76-77, 123n, 125n, 137n, 140n, 158, 169, 175, 180n, 182n, 190-194, 212-214, 223, 273
Putman, Ruth Anna, 31n

Quine, Willard van Ornan, 15, 21, 46, 64, 71-72, 77-78, 95, 128, 137n, 139, 144, 148-150, 161, 165, 173, 181-183, 184n, 194, 198-201, 213, 225, 228n, 241, 281, 292, 294

Rawls, John, 50, 55, 241, 244-254, 256-258, 259n, 260-262, 265, 270, 271n, 282
Ricoeur, Paul, 227
Rieman, Georg Friedrich, 136
Rosenberg, Jay, 178, 213-214, 217, 219
Rosseau, Jean-Jacques, 296
Rusell, Bertrand, 93, 139, 146-147, 151, 204n, 207

Sandel, Michael, 50n, 242-243, 248n, 252-254, 256-257, 264, 265n, 270
Sartre, Jean-Paul, 94, 249n
Scanlon, T.M., 50n, 251n
Scheffler, Israel, 73
Schiller, F.C.S., 264
Schopenhauer, Arthur, 163
Searle, John, 125n, 139, 204n, 232
Sellars, Wilfred, 15, 79, 169, 196, 207-221, 232, 272
Shakespeare, William, 136
Skinner, B.F., 55, 82n, 151-152, 185, 191
Sócrates, 44, 50, 54
Stalin, Joseph, 295
Staten, Henry, 89n
Stout, Jeffrey, 118n, 264
Stoutland, Fredrick, 204n
Stowe, Harriet Beecher, 280
Strauss, Leo, 156
Strawson, P.F., 183, 187, 201n
Stroud, Barry, 136n
Sullivan, William, M., 253n

Tarski, Alfred, 175, 181, 188, 209
Taylor, Charles, 135, 143-145, 147-153, 158, 242-244
Tennyson, Alfred Lord, 288
Tillich, Paul, 94, 101-104, 107-109
Toulmin, Stephen, 134
Tugendhat, Ernest, 196n

Unger, Roberto, 33, 242, 264, 268

van Fraasen, Bas, 74-75, 147n, 219-220
Vico, Gianbattista, 87

Walzer, Michael, 248, 268
Weber, Max, 264
Weeler, Samuel, 138, 171n, 203n, 221n, 236n
White, Morton, 204
Whitehead, Alfred North, 30, 139, 223
Williams, Bernard, 19-20, 23-25, 50n-51n, 74-75, 82-90, 220n, 261, 282
Williams, Charles, 234
Williams, Michael, 136n, 179n, 192
Wittgenstein, Ludwig, 15, 18-19, 22-23, 35, 45, 64, 72, 88-89, 122, 125, 146n, 196-197, 202, 207, 272, 281, 291-293, 298
Wollheim, Richard, 120n
Wright, Crispin, 201n

Yack, Bernard, 288n
Yeats, W.B., 234

Objetividad, relativismo y verdad
Richard Rorty

He aquí el primero de dos volúmenes de artículos escritos durante los años ochenta por uno de los filósofos más polémicos y estimulantes de la actualidad. Un elemento fundamental del proyecto de Rorty es la esperanza de que las diferencias entre realismo y antirrealismo, desde hace tanto tiempo consustanciales a la filosofía anglosajona, se vuelvan completamente obsoletas. Y con este objetivo emprende, en la primera parte de este libro, una explicación antirrepresentacionalista de la relación entre la ciencia moral y el resto de la cultura, afirmando que la ciencia no trata de descubrir una realidad "verdadera" y "objetiva", independiente de la mente y el lenguaje, sino adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad. En la segunda parte, pasa a explorar así la obra del filósofo contemporáneo que, según él, ofrece la mejor explicación de la objetividad y la verdad: Donald Davidson. Y finalmente, en la tercera, proyecta estas concepciones pragmatistas a la política, examinando la necesidad de una sociedad democrática. La conclusión es que Rorty desea sustituir las preguntas relativas a la realidad de la mente y del lenguaje por interrogantes políticos: ¿en qué medida es libre y abierta nuestra comunidad? ¿Somos lo suficientemente sensibles a los extranjeros que sufren o que tienen ideas nuevas?

Richard Rorty es también autor, entre otros textos, de *El giro lingüístico*, *Contingencia, ironía y solidaridad* y *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, además de compilador de *La filosofía en la historia*, todos ellos igualmente publicados por Paidós.

ISBN 84-493-0274-9
32063
9 788449 302749

Diseño: Mario Eskenazi

Paidós
Básica